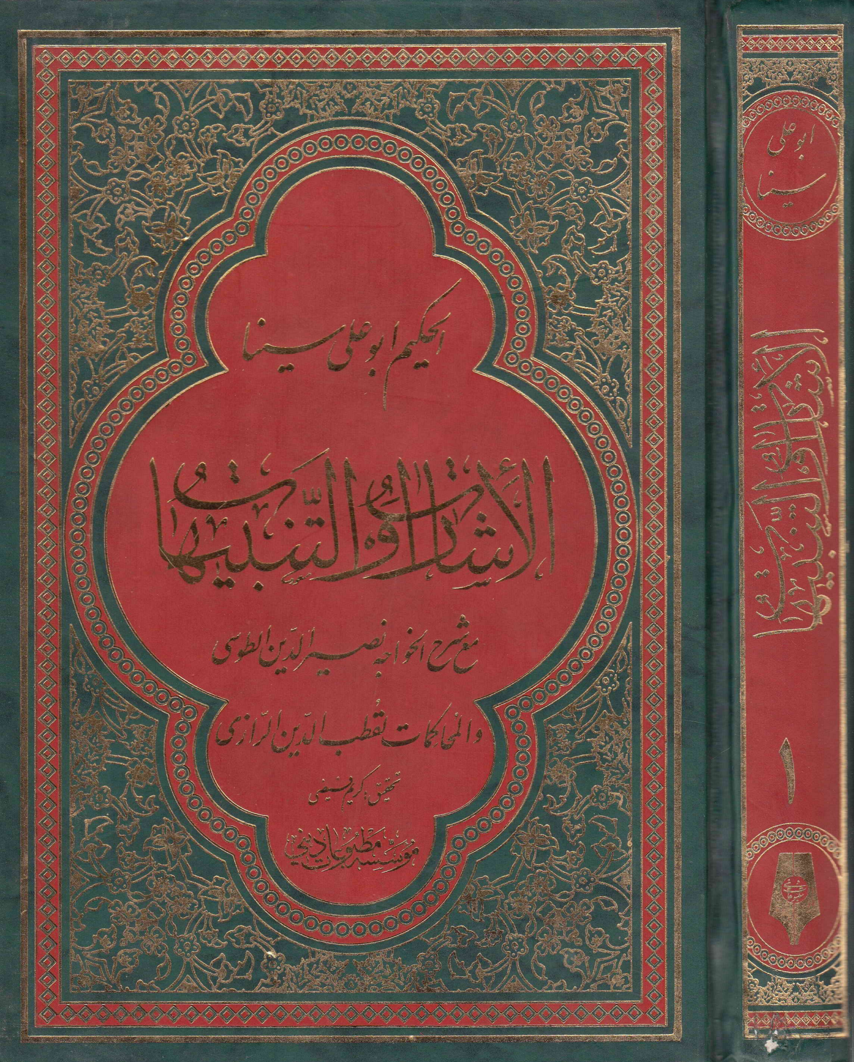

الحكيم ابو علی سينا
الاشارات والتنبيهات
مع شرح الخواجه نصير الدين الطوسی
والمحاكمات لقطب الدين الرازی
تحقيق: كريم فيضی
مؤسسه مطبوعات دينی
ابو علی سينا
الاشارات والتنبيهات
1

الاشارات والتّنبيهات

حكیم ابوعلی سینا

با شرح

خواجه نصیرالدین طوسی
و
قطب الدین رازی

- با مقدمهٔ استاد منوچهر صدوقی سُها -



بسم الله الرحمن الرحيم

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ ـ ۴۲۸ ق.
[الاشارات و التنبیهات، شرح]
الاشارات و التّنبیهات / بو علی سینا ؛ با شرح خواجه نصیر الدین طوسی و قطب الدین رازی، محقق کریم فیضی. ـ قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳. ۳ ج.
ISBN : 964 - 8818 - 09 - 6 (دوره)
ISBN : 964 - 8818 - 06 - 1 (جلد ۱)
ISBN : 964 - 8818 - 07 - x (جلد ۲)
ISBN : 964 - 8818 - 08 - 8 (جلد ۳)
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه بصورت زیر نویس.
نمایه
۱. فلسفه اسلامی – متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. منطق ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴.
الف. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ ـ ۶۷۲ ق. شارح. ب. قطب الدیـن الرازی، محمد بن محمد ۵۹۷ ـ ۶۷۲. شارح، ج. فیضی، کریم، ۱۳۵۸ ـ محقق. د. عنوان. هـ عنوان: الاشارات و التنبیهات. شرح.
BBR ۴۱۵ / ۶ ن
۱۳۸۳ . ۱۸۹ /۱

الاشارات و التنبیهات / ج ۱



حکیم ابن سینا
کریم فیضی (تصحیح/تحقیق)
مطبوعات دینی
اوّل / ۳۵۰۰
وزیری / ۴۳۲
قدس / ۱۳۸۴
شابکِ دوره: ۶ – ۰۹ – ۸۸۱۸ – ۹۶۴
شابک جلد ۱: ۱ – ۰۶ – ۸۸۱۸ – ۹۶۴
ISBN : 964 - 8818 - 06 - 1
دوره سه جلدی ۱۲۵۰۰ تومان
قم، خیابان ارم، شمارهٔ ۲۸۵
تلفن: ۷۷۴۲۸۴۷ – ۷۷۴۹۳۶۱
دورنگار: ۷۷۴۹۳۶۲

فهرست

سخن ناشر

بنیان‌های تمدّن خیزانهٔ اقلیم باختر و بخصوص سرزمین ایران، عمدتاً عـقلانی و فلسفی است. وفورِ عقل‌گرایان و فلسفه‌کاوانی که از خاک این قبیله بر سمند تفکر گام نهاده‌اند، گواه این واقعیت است.

این تمدّن عقلی، با ظهور و بروزِ اسلام، نه تنها از ساحل و دریـای فـلسفه کـناره نگرفت، بل با تلألوء به هنگام «فلسفهٔ اسلامی» پرچمداری تفکّر عقلانی مکتب محور و الاهیات جویی دین‌مدارانه را نیز بر افتخارات خود افزود و راهی نو در کشف معمّای هستی در پیشدید تاریخ فلسفه و فلاسفه نهاد.

نام و یادِ بزرگ فیلسوفانی چونان **ابن طرخان فارابی، شیخ بزرگ سینا، بهمنیار مرزبان، غزّالی، احمد غزالی، فخر رازی، زکریای رازی، عمر خیّام، حکیم سهروردی، محقق داماد، محقق خفری، محقق دوانی، میر فندرسکی** و نهایتاً **صدرای** صاحب اسفار، و تابعان ذو القدری چـونان **سـبزواری و زنـوزی و آشتیانی بزرگ و علامه طباطبائی** کاشف از تحرّک خاصّی است که فلسفهٔ اسلامی داشته، و توانسته مراحل عمدهٔ خود را، به کمال اهتزاز و اوجمندی پشت سر نهد.

به احتمال زیاد، این حقیقت مورد تصدیق بخش عمده‌ای از اهل دانائی باشد کـه فلسفهٔ اسلامی در محورهای بنیادینِ علوم عقلی بشری، مدیون و وامـدارِ فـیلسوفان ایرانی است.

...امّا کتابی که پیش روی دارید، یکی از متونِ فلسفی دوران بعد از اسلام است که به قلم توانا و حقیقت‌کاو یکی از قوی‌ترین، زبده‌ترین و نامدارترین فلاسفهٔ مشرق زمین به رشتهٔ تحریر در آمده است. به گواهِ آثار، و اذعان و اعترافِ آگـاهان و دانشـمندان شرقی و غربی، **حکیم ابن سینا، به لحاظ** حضورِ قوی و مقتدرانه‌ای که در دنیای اندیشه و

علوم متنوّعی چون طب، حکمت، ریاضی، فیزیک، فلسفه و دیگردانش‌های انسانی، مبرّزترین چهرهٔ نظام علمی اسلام در دوران شکوفائی تمدّن علمی اسلام-اعمّ از عقلی و نقلی - پیش از باز خیزش اروپا در جنبش رنسانس می‌باشد، مردی که تسلّط قاهرانهٔ وی بر «فلسفه»، «طب»، «حکمت» و «عرفانِ عقلی اسلامی» با نبوغ منحصر به فردی که داشته و به ظهور رسانده، و طی آثاری هماره درخشان و تفکّراتی پیوسته پویا آشکار است.

حکیم زبده‌ای که به آسانی می‌توان وی را قوی‌ترین مغز عصرش خواند و از تسلط وی بر ابعاد گوناگون دانش تا به آخرین حدّ ممکن و متصوّر دفاع به دفاع آورد.

شخصیّتی که بخش استوارِ فلسفهٔ اسلام و اسلامیان، بعد از وی، وامدارِ نامِ اوست و اندیشاری‌هائی که بعد از وی نظیری برایش یافت نشد و پس از گذشت حدود ۱۰ قرن، باز به نام پر معنای او می‌بالد. آثارِ فلسفی وی، در اوجِ قلّهٔ نگارش‌های عقلی تمدن فلسفی اسلام قرار گرفته است. اثرِ معروفِ او «الاشارت والتنبیهات» و نگارش‌های عالمانه و محقّقانهٔ دیگر وی، از دیرباز، عهده دار نقشِ اوّل تبیین حقایق فلسفی اسلامی بوده است. سیطرهٔ قاهرانهٔ ابن‌سینا بر جای جای جهان اندیشه و حوزه‌های فلسفی و عرفانی پس از خودش، علی رغم ظهور فلسفه‌ها و فیلسوفانی پر آوازه، اعتبار خود را کما کان حفظ کرده است. نامِ او، هنوز نیز با صلابت و فخامتِ خاصّ خود، مُنادی تشریح و تبیین اندیشه‌های نابِ فلسفهٔ اسلامی است.

حکمای بزرگی چون صدرا و سبزورای و طباطبائی، بر مقامِ والای حکمی این متفکر پیشرو مذعنند، و چگونه چنین نباشد، در حالی که اگر او دست به قلم نبرده و اندیشه‌های فلسفی ارسطوئی و غیر ارسطوئی را، از دورهٔ خود، به دورانِ بعد از خود انتقال نمی‌داد، شاید گسیختگی غیر قابل جبرانی را در ساحتِ یافتارهای فلسفی ده قرن اخیرِ فلسفه اسلامی شاهد می‌شدیم که جبران آن، البته راهی نداشت و دست کم بس و بسیار مشکل بود.

ناشر که چاپ و تصحیح متون اصیل فلسفی را در سرلوحهٔ کارهای خویش قرار داده و از جمله «اسرار الحکم» حکیم سبزواری را به چاپ رسانده، از چندی پیش، قصدِ آن داشت اشارات و تنبیهات خواجهٔ سینائیان را نیز همراه با دو شرح عالمانهٔ

محقّق طوسی و قطبِ مُحاکم، با تصحیحاتِ لازم، چاپ و منتشر نماید که اینک با خوشوقتی کامل قصد خویش را به شرف تحقق رسانده و با نسخ ارزشمندی که فراهم کرده‌ایم و نیز قبولِ زحمت محقّق فاضل آقای **کریم فیضی**، این مجموعه را به حضور صاحبدلان آگاه پیشکش می‌نمائیم و از بارگاهِ خداوند متعال، توفیق همگان را خواستاریم و امید می‌بریم که این گام کوچک نیز مورد توجّه اهل تعقّل و فرزانگان فروزان قرار گیرد.

مطبوعات دینی.

مقدمه به قلم:

استاد منوچهر صدوقی‌سُها

هو الحق

«الاشـــارات» کـه نـامِ کـامل آن گـویا بـر خـلافِ قـول مشـهور، «التّـنبیهات و الاشارات»[۱] باشد، و نه «الاشارات و التّنبیهات»، افزون بر آنکه از سرآمدِ تـصانیفِ شرف‌الملک، شیخ رئیس، حجة الحق خواجه ابوعلی سینا است، به راستی و درستی هم، احدِ از متون طرازِ نخست فلسفی و برتر از آن، عرفانی دورهٔ اسلامیّه است.

و سخن در باب آن، فراوان می‌توان آورد، لکن از آن میان، بدین مقام کـه عـنوان مقدمیّت بر چاپی تازه از او می‌دارد، بدانگونه که سال‌ها پیش از این نیز بـه دیـباچهٔ پارسیِ عتیق آن معمول کرده بودم[۲]، جُز با معنائی چند نمی‌پردازم که در دیده تأمّل ارجح است و شایستهٔ یادآوری، و این است آن که:

الف ـ تاریخ تصنیف: سخنِ مشهور آن است که «الاشارات» واپسین کتابی است که شیخ به تصنیف اندر آورده است، تا بدان جایگاه که ابن ابی اُصیبعه تنصیص کند که: «... (= الاشارات)، ... هیَ آخرُ من صنّفَ فی الحکمة»[۳] و لکن این قول که به مـیانهٔ جمعی از اهلِ تحقیق معاصر ما نیز تلقّی به قبول شده است[۴] مسلّم نمی‌توان داشت، نهاده بر پایهٔ امارتی چند که علیه آن قائم است و جمله‌ای از آن به دیباچهٔ مورد اِشعار ایـراد کـرده‌ام، و بـرترین آن، هـمانا نـامِ نـامی آن (= الاشـارات) است بـه کـتاب «المُباحثات»[۵] شیخ، و نهاده بر این پایه، اولی آن است که به حدسِ صائب بعضی از اهلِ تحقیق معاصر خویش[۶] بگوئیم که: الاشارات، آخرین کتابِ مهمّ شیخ بوده است و نه آخرین کتابِ او، اطلاقاً.

ب ـ مکانت آن به نزد مصنّف: این کتاب مستطاب به نزد مصنف خویش، حائز مرتبتی می‌بوده است والا، تا بدان جایگاه که او خود (= شیخ رئیس) که نوعاً گفته می‌شود که نسخهٔ مصنّفات نگه نمی‌داشته است، نسخه آن (= الاشارات) با خود می‌داشته باشد، چنانکه به رقیمه‌ای که گویا آن را به سه سالِ پایانی حیات[۷] بهرِ بعضی از افاضل ترقیم فرموده بوده است، می‌آورد که: «... و امّا تحزّنهُ علی ضیاع التّنبیهات و الاشارات، فعندی انّ هذا الکتاب توجدُ لهُ نسخة محفوظة»[۸]، و افزون بر این، بر او ضنّت همی ورزد کما یقول فی خواتیمِهِ:

«ایّها الاخ! انّی قد مخضتُ لک فی هذه الاشارات، عن زبدة الحقّ، و القمتک قفّی الحکم فی لطائف الکلم، فصنه عن الجاهلین و المُبتذلین و من لم یرزق الفطنة الوقّادة و الدّربة و العادة، و کان صغاه مع الغاغة، او کان من ملحدة هؤلاءِ الفلاسفة و من همجهم، فان وجدت من تثقُ بنقاء سریرتِهِ و استقامةِ سیرتِهِ و بتوقّفه عمّا یتسرّع الیه الوسواس، و بنظره الی الحقّ بعین «الرّضا» و «الصدق»، فآته ما یسألک منه مدّرجاً مجزئاً مُفرقاً، تستفرس ممّا تسلفه لما تستقبله، و عاهده بالله و بایمان لامخارج لها، لیجری فیما یأتیه مجراک، مُتأسیاً بک، فان اذعت هذا العلم، او اضعته فاللّه بینی و بینک و کفی بالله وکیلاً.»[۹]

ج ـ تأثیر: الاشارات، بدانگونه که از کثرتِ شروح و تعلیقات آن بالاخصّ تا روزگارِ ظهور و تداول «الاسفار الاربعة» صدرالمتألهین که انجیلِ فلسفه و فلاسفه افتاده است، به آشکاری بر می‌آید، تا بدان روزگار، اهمّ متون مورد تدریس و تدرّس اهل حکمت می‌بوده است، و یا لااقلّ یکی از متونِ طرازِ اوّلِ محلّ عنایت آن جماعت، و بالاخصّ شایستهٔ یادآوری است که به تضاعیفِ ایّام، قرنی دو سه ـ که من بنده آن را دوران «تهافتات» در ادوارِ فلسفه در دورهٔ اسلامیّه نام کرده است، آغازیده از عصر غزالی و انجامیده به عهد قطبِ مُحاکم[۱۰] ـ مدارِ حکمت، دائر بر آن می‌داشته‌اند، تا بدان جایگاه که با شگفتی تامّ، ظهور و حضورِ آن که علی ایّ حالٍ ریخته خامهٔ شیخِ حکماءِ مشّائین است، در آثار شیخ شهید اشراقی و بالاخصّ حکمة الاشراق، لائح و

ساطع بوده باشد و اگر دلیل صحّت این معنی می‌خواهی، اوّلاً بشنو از عزّ الدّوله سعد بن منصور ابن کمونه که به جائی از شرح التّلویحات، به تنصیص می‌آورد که شیخ شهید به اکثر مباحث این کتاب (= التّلویحات)، اقتداء به الاشارات می‌کند:

«... لانّهُ یقتدی فی اکثرِ مباحث هذ الکتاب بکتاب الاشارات للشیخ الرئیس ابی‌علی بن‌سینا...» (۱۱)

و ثانیاً مثل را بنگر به معنائی چند، مطابق به «الاشارات» و «حکمة الاشراق» به شرحی که می‌آید:

الاشارات	حکمةالاشراق
أتعرفُ ما الملکُ الحقّ؟ الملک الحقّ، هو الغنیّ الحقّ مُطلقاً و لا یستغنی عنهُ شیئی فی شیئٍ و لهُ ذات کلّ شیئٍ، لانّ کُلٌّ مستثنیً منه او ممّا منه ذاتُهُ، فکُلّ شیءٍ غیره فهو له مملوکٌ و لیس الی ایّ شیءٍ فقر ...	الغنیُّ ما لا یتوقّفُ ذاته و لا کمال له علی غیرِهِ و الفقیرُ ما یتوقّفُ منه علی غیرِهِ ذاتُهُ و کمالٌ له...
اتعرفُ ما الجود؟ الجودُ هو افادةٌ ما ینبغی، لا لعوضٍ. فلعلّ من یهب السّکّین لمن لا ینبغی له لیس بجواد، و لعلّ من یهب لیستعیض معامل، فلیس بجواد. و لیس العوض کلُّهُ عیناً، بل و غیره حتّی الثّناء و المدح، و التخلّص من المذمّة، و التّوصّل الی ان یکون علی الاحسن، او علی ما ینبغی. فمن جاد لیشرف، او لیحمد، او لیحسن به مایفعل، فهو مستعیضٌ (۱۲).	الجودُ افادةُ ما یَنبغی لا لعوضٍ، فالطّالبُ لحمدٍ و ثوابٍ معاملٌ، و کذا المتخلّص عن مذمةٍ و نحوها، فلا شیء اشدُّ جوداً ممّن هو نورٌ فی حقیقة نفسِهِ و هو متجلّی و فیّاض لذاتِهِ علی کُلّ قابلٍ، و الملکُ الحقّ، هو من ذات کُلّ شیءٍ و لیست ذاته لشیءٍ و هو نورُ الانوار... (۱۳)

و از سوئی دیگر نیز گفتنی است و شنیدنی است که ابن‌طفیل اندلسی که به فاصله‌ای به تقریب یک صد ساله از روزگار شیخ ـ آن هم به غربِ عالم اسلامی ـ همی زیسته است، به مقدّمات «حی بن یقظان» آورده باشد که:

سئلتَ ایّها الاخ الکریم... ان ابثَّ الیک ما امکننی بثّهُ من اسرار الحکمة المُشرقیّة الّتی ذَکرَها الشیخ الرئیس الامام ابوعلی سینا».

و متعاقباً به تضاعیفِ کلام، مبادرت کند به ایراد دو فقره نصّ از سخن شیخ در باب «احوال» یا «اذواق»، بر کران از ارجاع به مأخذِ آن و آنگاه نوع اهل تحقیق گمان کنند که آن دو نص برگرفته است از «الحکمة المشرقیّه» کذائی و نهایةً به اواخرِ سدهٔ نوزدهم میلادی، احد از فُضلاء مستشرقین M. A. F.MEHREN نام او، برخورد و دریابد که دو هر دوان، همانا مأخوذ است از مقامات العارفین الاشارات [۱۴]

ج / ۱ ـ بیان: تواند بود که نهاده بر این پایه بوده باشد که از سرِ افادت نالّینو، چندی به میانهٔ جمّی غفیر از مُستشرقین متداول گردیده بوده است، که حکمتِ اشراقی منسوب کرده باشند با شیخ رئیس [۱۵] و گاه چنان و چندان بر افراز شوند که یکی از آنان آسین پلاسیوس نام او، چنین گوید که: «ابن سینا» پیش از سهروردی مقتول، قایل به «حکمة الاشراق» می‌بوده است [۱۶] و این سخنی است که هر چند که متعاقباً محلّ ردّ جمعی از همان جماعت افتاده است، عاری از وجهٌ مائی وثیق در دیده نمی‌آید.

فائدة: این معنی نیز بدین مقام طرداً للباب و بل که انتاجاً للمُقدّمه در خور یادآوری است که: شیخ رئیس هر چند که نمایندهٔ برجستهٔ حکمت مشّائی است و هم به همین «الاشارات» بر **فرفوریورس** که او نیز از نمایندگان برجستهٔ حکمت نو افلاطونی و فی الواقع حکمتِ اشراقی است، ردّ گفته است بدان جائی که می‌آورد:

و کان لهم، رجلٌ یعرف بفرفوریوس، عمل فی العقل و المعقولات کتاباً یثنّی علیه **المشّائون**، و هو حشفٌ کلّه، و هم یعلمون من انفسهم انّهم لا یفهمونه و لا **فرفوریوس** نفسه، و قد ناقضه من اهل زمانه رجلٌ، و ناقض هو ذلک المُناقض بما هو اقسط من الاوّل. [۱۷]

ـ اوّلاً به حواشی‌ای چند که بر اثولوجیا تعلیق فرموده است [۱۸]، علی الظّاهر صرفاً نظر به محضِ توضیح می‌داشته است، بر کران ار نقض و ابرام تا بدان جایگاه که آن را «تفسیرِ کتاب اثولوجیا» نام کرده باشد، یا کرده باشند، و

ـ ثانیاً افزون بر این، به ظنّ اقوای اقرب به یقین، به همین اشارات، از همان اثولوجیا متأثر است و اگر دلیل می‌خواهی، نخست این عبارات عالیات که مُشعر است به اخراج غیر محسوس و یعنی معقول از محسوس، به مطلعِ نمط چهارم، به دیدگان بصر و بصیرت، هر دوان بنگر:

انّه قد یغلبُ علی اوهام النّاس، انّ الموجود هو المحسوس و انّ ما لا یناله الحسّ بجوهرِهِ، ففرض وجوده محالٌ، و انّ ما لا یتخصّص بمکان او وضع بذاته کالجسم او بسبب ما هو فیه کاحوال الجسم، فلا حظّ له من الوجود! و أنت یتأتّی لک ان تتأمّل نفس المحسوس، فتعلم منه بُطلان قولِ هؤلاء، لانّک و من یستحقّ ان یخاطب تعلمان انّ هذه المحسوسات، قد یقعُ علیها اسم واحدٌ، لا علی سبیل الاشتراک الصّرف، بل بحسب معنی واحد، مثل اسم الانسان.

فانّکما لا تشکان فی انّ وقوعه علی زید و عمرو، بمعنی واحد موجود فذلک المعنی الموجود، لا یخلو امّا ان یکون بحیث یناله الحسّ او لا یکون. فان کان بعیداً من ان یناله الحسّ، فقد اخرج التّفتیش من المحسوسات، ما لیس بمحسوس و بهذا اعجب و ان کان محسوساً، فله لا محالة وضع و این و مقدار معیّنٌ و کیف معیّن لا یتأتی ان یحسّ بل و لا ان یتخیّل الّا کذلک.

فانّ کلّ محسوس و کُلّ متخیّل، فانّه یتخصّصُ لا محالة، بشیءٍ من هذه الاحوال و اذا کان کذلک، لم یکن مُلائماً لما لیس بتلک الحال، فلم یکن مقولاً علی کثیرین مُختلفین فی تلک الحال، فاذن الانسان من حیث هو واحد الحقیقة، بل من حیث حقیقته الاصلیة الّتی لا تختلف فیها الکثرة غیر محسوس، بل معقولُ صرفٍ و کذلک الحال فی کلّ کلّی.(۱۹)

و آنگاه عباراتِ تالیه اثولوجیا به اوائلِ میمرِ سوّم، به دیده اندر کن و مناسب تأثیر و تأثّر آن دو دریاب:

فنقولُ الآن علی ایضاح ماهیّة جوهر النّفس و نبدأ بذکر مقالة الجِرمیّین الّذین ظنّوا بخسارةَ رأیِهم انّ النّفس ائتلاف اتفاقِ الجرم و اتّحادِ اجزائِهِ و نکشفُ عن دحوض حجّتهم فی ذلک

... فنقولُ: ان افاعیل الاجرام، انّما تکونُ بقویً لیس بجرمانیّة... و الدّلیل

علی ذلک ما نحنُ قائلون ان شاء الله تعالی انّ لکُلّ جرمٍ کمیّةٌ و کیفیّةٌ، و الکمیّة غیرُ الکیفیّة، و لیسَ یُمکن ان یکون جرمٌ ما، بغیرِ کمیّةٍ، و هذا اقرّ بذلک الجرمیون.

فان لم یُمکن ان یکون جرمٌ ما بلا کمیّة، فلا محالة انّ الکیفیّة لیست بجرمیٍّ، و کیف یُمکنُ ان تکون الکیفیّة جرماً و لیست بواقعةٍ تحت الکمیّة، اذ کان کُلّ جرمٍ واقعاً تحت الکمیّة و الکیفیّة لیست بجرمٍ و ان لم تکن الکیفیّة جرماً، فقد بطل قولهم: انّ الاشیاء اجرامٌ.

و نقول ایضاً کما قُلنا آنفاً: انّ کُلّ جرمٍ و کُلّ جثّةٍ اذا جُزّئت او اخیّل منها قدرٌ ما، لم تبق علی حالها الاولی من العظم و الکمیّة و تبقی الکیفیّات علی حالتها الاولی من غیر ان ینتقص منها شیء، لانّ الکیفیّة فی جزء الجرم، کهیتها فی الجرم کلّه کحلاوة العسل، فانّ الحلاوة الّتی فی الرّطل من العسل، هی الحلاوة الّتی فی نصفِ رطلٍ بعینها، لا تنقیص حلاوة العسل بنُقصان کمیّةٍ و لیست کمیّة رطلٍ من العسل، الکمیّةُ الّتی فی نصف رطلٍ منه، فان کانت الحلاوة لا تنقصُ بنقصانِ جرم العسل، فلیست الحلاوة بجرمٍ و کذلک یکون سائر الکیفیّات کلّها.[۲۰]

هـ ـ شروح و تعلیقات و نظم‌ها و ترجمه‌ها: چنانکه بیاوردم، «الاشارات» به روزگارانی دراز، محطّ نظرِ اهل حکمت می‌بوده است و از این روی، بی گفتگو پیدا است که دارای شروح و تعلیقاتی فراوان می‌بوده باشد و سببی دیگر نیز البتّه بدین میان پدیدار است و آن همانا «شمُوخ» و «فخامت» و «اجمال» و «ابهامِ» الفاظ و معانی او است، تا بدان جایگاه که از سیّدُاماجدِ العرفاء الاخیار و سند افاخم الحکماء الابرار، استادنا الاستناد مولنا السید محمدکاظم العصّار الطهرانی ـ لطّفَ الله سرّهُ النّورانی ـ استماع دارم که:

«اشارات معمّاست، لو لا الشّرحین».

هرگونه‌ای که می‌بوده باشد، افزون بر شروح و تعلیقاتِ متعدّد، اعمّ از این که به نقض می‌بوده باشد، و یا به ابرام، نیز مورد نظم واقع گردیده است و هم به زبانی دیگر و

بالاخصّ به لاتین و فرانسه و پارسی در آمده است که مقادیری از آن به دیباچهٔ سابق الذکر (= مقدمهٔ ترجمهٔ قدیم ـ طهران، ۱۳۶۰) ایراد کرده‌ام و عند الاقتضاء می‌شود بدان رجوع کرد.

و آخر دعوانا ان الحمدُللّه ربّ العالمین.

وکتب اللاشیئی سُها

عفی عنه ربّه

فی ۱۵ / اسفند / ۱۳۸۳

ارجاعات

۱ ـ این استحسان، نهاده است بر پایهٔ قولی از شخصِ شخیص شیخ، به نامه‌ای بهر بعضی از افاضل عصر که شطری از آن، عن قریب به متن ایراد خواهم کرد.

۲ ـ ترجمهٔ قدیمِ الاشارات و التنبیهات، تصنیفِ حجةالحق ابوعلی سینا، به تصحیحِ استاد فقید سیدحسن مشکان طبسی، با مقدّمهٔ منوچهر صدوقی‌سُها، طهران، فارابی، ۱۳۶۰.

۳ ـ عیون الانباء، بیروت، دارالفکر، ۱۹۵۷، ج۳ ص ۲۷.

۴ ـ مثل را بنگرید به: ۱ ـ ضیاءالدین درّی: رسائل ابن‌سینا، طهران، مرکزی، ظاهراً ۱۳۱۸ ـ مقدمه ـ ص ۳۶، ۲ ـ دکتر سید حسین نصر، احمد آرام: سه حکیم مسلمان، طهران، افست، ۱۳۵۲، ص ۲۶.

۵ ـ چاپ دکتر عبدالرحمن بدوی: [ارسطو عندالعرب] کویت، وکالة المطبوعات، ۱۹۷۸، ص ۲۲۷، س ۱۲.

۶ ـ دکتر یحیی مهدوی: فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن‌سینا، دانشگاه طهران، ۱۳۳۳، ص ۳۲.

۷ ـ محمدتقی دانش‌پژوه: فهرستِ کتابخانهٔ اهدائی مشکوة، دانشگاه طهران، ۱۳۳۵، ج ۳، ق ۱، ۱۴۲.

۸ ـ ارسطو عندالعرب: ص ۴۲۵.

۹ ـ M. A. F.MEHREN: رسائل الشیخ الرئیس... فی اسرار الحکمة المُشرقیة، لایدن، بریل، ۱۸۸۹ ص ۴۰ و ۴۱.

۱۰ ـ تاریخ حکما و عرفاء مُتأخرین، طهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۹ ص ۱۶ ـ ۱۸.

۱۱ ـ التّنقیحات فی شرح التّلویحات ـ چاپ دکتر سیّد حسین ضیائی تُربتی و احمد الوشاح ـ کالیفرنیا، مزدا، ۲۰۰۳، ص ۳۹۵.

۱۲ ـ الاشارات ـ چاپ مرحوم استاد شهابی ص ۱۱۹ ـ س ۱۵ ـ و ۱۲۰ ـ س ۴ ـ

۱۳ ـ حکمة الاشراق، چاپ دکتر سیّد حسین ضیائی ـ B. Y. U، ۱۹۹۵، ص ۷۹ س ۱۵ و ۱۶.

۱۴ ـ دکتر عبدالرحمن بدوی: التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة، کویت، وکالة المطبوعات، ۱۹۸۰ [الفونسو نلینو: محاولة المسلمین ایجاد فلسفة شرقیة] ص ۲۴۶ ـ ۲۴۸.

۱۵ ـ ایضاً: ۲۵۵.

۱۶ ـ ایضاً: ۲۶۵.

۱۷ ـ الاشارات: ص ۱۳۶، س ۳ ـ ۶.

۱۸ ـ ارسطو عندالعرب: ص ۳۷ ـ ۷۴.

۱۹ ـ الاشارات: ص ۱۰۴.

۲۰ ـ دکتر عبدالرحمن بدوی: افلوطین عندالعرب، قاهرة دارالنهضة [اثولوجیا: ص ۳ ـ ۱۶۴] ص ۴۵ ـ س ۳ ـ و ص ۴۶ ـ س ۶ ـ

چون ده ساله شدم، قرآن و بسیاری از علم
ادب آموخته بودم و مردم از من در تعجّب![1]

شیخِ سینا در نگاهی کوتاه:

کسانی چون **فروزانفر** یکی از دلایلِ عظمتِ **ابن سینا** را، تألیفاتِ فارسی او می‌دانند. ولی اگر چنین می‌بود، آیا مگر کم بودند کسانی دیگر که پیش و پس از این سینا، تألیفات فارسی داشتند؟ سؤال این است که چرا عظمت آن‌ها از **پورِ سینا** فزونی نگرفت؟ این سؤال، جواب خود را در وادی‌های دیگری می‌جوید که جُز با الهام از ابعاد خیره کنندهٔ نا گفته و ناشنیده ماندهٔ شیخ رئیس، نمی‌توان جوابی برای آن بازیافت. شیخ رئیس عظمت نمی‌جوید، گوشی می‌جوید که عطش و لرزش لبانش را فرو بنشاند و با گوش‌سپاری‌اش، شرری از شراره‌های درونی وی را فرو بکاهد. کجایند آنانکه گوش دارند؟ و کیست آنکه سوختن خواهد؟

هل لاحدٍ من اخوانی، فی ان یهبَ لی قدر ما القی الیه
طرفاً من اشجانی؟ عساه یتحمل عنی بالشّرکة بعض اعبائها..

«رسالة الطیر»، با شکوائیّه‌ای که مطلع آن را به تا به مختمش به نیی ناله‌اندود بدل کرده، یکی از آثار بسیار مختصرِ مردی به نام **شیخ الرّئیس** است که کسانی چون **احمد غزّالی**، **ابو حامد**، **سهروردی**، **سنائی**، **عطار**، **نجم کُبری** و دیگرانی دیگر را به تکاپو واداشته، تا مگر آن‌ها نیز به سانِ سینا، سوزی سینوی در دنیایِ غربت از دل برآرند و بر جای گذارند، و در پیشانی صحیفه‌داران درد و سوز و ناله نام گیرند، ولی این سوز مگر اختیاری است و آنها توانسته‌اند آیا؟

ابن‌سینائی که عمری را در صدرِ قافله‌داری فلسفه حضور داشت و ریاستی عظیم به هم رسانده بود، و در خیلِ عقل‌مداران، دارندهٔ اسبی بس تیزرو و تنددو بود و هر آن، به سویی و سمتی می‌شتافت، سرانجام، به دستهٔ شکوه‌داران طریق عرفان پیوست، «عنقا طلب» شد، سوزِ غربت در کلامش راه یافت، و دیگر، در پی گوشی می‌گشت تا مگر

کمی از فوران‌های درون را در مظرفِ آن فرویی ریزد و اندکی آسوده خاطر شود و سبکبال! سوزی که چندی بعد و به فاصله‌ای اندک پس از او، مولوی نیز دچار آن گشت و از درون خویش، انقلابی در جادهٔ تاریخ کاشت، ولی او این توفیق را داشت که افتتاح کلامش با آن بود، نه اختتامِ کلامش:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند / وز جدائی‌ها شکایت می‌کند.

تفسیر پیشگان، در تفسیرِ این سوز و شکایت‌ها، اختلاف‌ها کرده‌اند، ولی هیچ اختلافی نخواهد توانست ماهیّت این آوای رقیق و خالص را از گوش‌های نیوشا دور کند و دیگرگون سازد.

تفاوت مهم ابن سینا و ابن‌مولوی، در این بود که سینا راهی بس طولانی را با پای رفت و رفت و آنگاه با ناخن جستجو، نقشی در صحنهٔ یکتای حقیقت رسم کرد، ولی مولانا با توفیقی به نام «شمس»، بی هیچ جستجویی، آری بدون کنکاش و تکاپویی، در تابلوی معرفت ماندگار شد و حق داشت که به ابن سینا و هر کس که نظیر او بود، تفاخرها فروشد، و با کلماتی طعنه‌آمیز، به او و اوها به دیدهٔ حقارت بنگرد و بگوید:

وان که او آن نور را بینا بود / شرح او کی کار بو سینا بود؟[۲]

مولوی علاوه بر پورِ سینا، در قالبِ گفتارهائی چند، بر بسیاری دیگر نیز تاخته و از جمله در حقّ فخرالدین رازی ـ دارندهٔ نخستین شرح انتقادی بر الاشارات و التنبیهات ـ گفته است: اندر آن بحث، ار خِرَد، ره بین بُدی / فخر رازی، راز دار دین بُدی.

فراموش نکرده‌ایم که او شافعی و بو حنیفه را نیز از طعن‌های خود بی نصیب نگذارده است: آن طرف، عشق می‌فزود درد / بو حنیفه شافعی درسی کرد.

به هر روی، مشربِ مولوی در نگاه طعنه‌اندودش به مشاهیری چونان ابن سینا، با این‌که نیاز به تأویل و توجیهاتی ژرف داشت تا آن را به یک تلقّی مورد قبول رهنمون شود، بعد از او، توسّط کسانی دیگر از اهل شعر و قلم، پی گرفته شد و ادامه یافت و کار به جایی رساند که دانشمندِ نقلی عصر صفویّه، مردی چون شیخ بهائی نیز ـ که به احتمال زیاد، در دنیای عقلیات و عرفان‌های عمیق حضوری نداشت ـ طعن بر ابن سینا را با لحنی که تنها از مولوی سراغ داریم، بر خود لازم شمرد:

گر به منطق، کسی «ولی» بودی شیخِ سنّت، بوعلی بودی![۳]

موضوع بسیار جالب این که: **شیخ بهائی**، خود از قول **ابن سینا**، شعری نقل کرده که شیخ متهم کنندگانش را بیم داده و نسبت ناروا دادنش را نامُجاز و ناهنجار می‌شمارد:

کفر چو منی، گزاف و آسان نبود — ثابت‌تر از ایمان من ایمان نبود.
در دهر چو من یکی و آن هم کافر — پس در همه دهر، یک مسلمان نبود.(۴)

به هر صورت، در نزاعِ تاریخی **مولوی** و **ابن سینا**، اگر درست نگریسته شود، شاید مقام **بو سینا** بالاتر از مولوی در نظر آید، زیرا ارزش جستجوهای ابن‌سینایی که تمامِ سرزمین علم و معرفت را وجب به وجب کاوید و سر از خرمنِ پر محصول «عرفانِ ناب» در آورد، جزوِ آبروهای غیر قابل زوال و خدشهٔ تاریخ و سیرِ معرفت است، سرمایهٔ ارزشمند و ماندگاری که **مولوی** علی رغم ویژگی‌ها و فضل و شموخ‌های غیر قابلِ انکارش، هرگز توفیق آن را جز آنچه **شمس تبریز** ارزانی‌اش فرمود، نداشت و نیافت.

باز به هر روی، این هر دو بزرگ و بزرگ بزرگان، امروز هر دو، جزوِ قافله سالاران طریق معنا و حقیقت‌اند و مشرق زمین، به حق به وجودشان فخر می‌وزد، چه، همانگونه که مولوی «مولوی» است، ابن‌سینا نیز «ابن سینا»ست، دانشمندی فیلسوف و طبیبی ریاضیدان و منجّمی معروف، و از معروف‌ترین دانشمندان اسلام به اتّفاق همگان و یکی از معروف‌ترین دانشمندانی که تاکنون پا به عرصهٔ وجود نهاده‌اند.(۵) اینکه از بوعلی با عنوان «یکی از بزرگانِ جاودانهٔ عرصه خرد و تمدّن اسلامی» یاد شده و می‌شود(۶)، بی‌راه نیست، چه او علاوه بر تمدّن اسلامی، در مشعل‌داری «تمدّن انسانی» نیز نام آشنایی صاحب مکانت است.

شانزده سال بیش نداشت که در طبّ، شهرتی بزرگ به هم رساند و دو سال بعد، با استفاده از شرح **فارابی** بر الاهیات **ارسطو**(۷) به ما بعدالطّبیعه یا متافیزیکِ ارسطو نیز احاطه‌ای کاملانه یافت و در همهٔ شعب علوم، تبحّر و مهارت فوق‌العاده به دست آورد.(۸) امری که امروز باور آن مشکل شده است، کجا مانده امکان تحقّق آن؟ و چنین به نظر می‌رسد که بعد از او، مردی به عظمت او نیامد.

از منظری قابل اثبات و دفاع، **بوعلی‌سینا**، برگردانی از حُکمای اصیل پیش از خود می‌باشد که در ساحت تمدّن خاصّ اسلام درخشیده است، در طلیعه‌ای که اوج خود را

بیش از همه وامدار او بود و هست. مقام او در میان حکمای اسلامی چنان است که **ارسطو** و **سقراط** و **افلاطون** پیش از او در افق آن سوی ایران داشتند. **شیخ الرئیس**، دارندهٔ کارنامه‌ای به درخشانیِ حکمای اصیل، در کنار «علم» و «فلسفه» ـ که به کمال واجد بود ـ در نظریّه‌پردازی کلاسیک شعر نیز دارای پایگاهی است(۹) که **ارسطو** را فرا یاد می‌آورد، ولی تفاوت‌هائی نیز با سلسلهٔ یونانیان دارد و این تفاوت‌ها چندان قابل چشم‌پوشی نیست. و از جمله آن که در فلسفهٔ سیاسی، چیزی از او برجای نمانده، حال آنکه اعظمی از فلسفهٔ یونانیان پیش از او را، فلسفه سیاسی پر کرده است، امّا در عوض، او در طبّ دارای پاگاهی است که هیچ یونانیی به گرد پایش نمی‌رسد.

از تفاوت‌های دیگر **ابن‌سینا** با کاروانیان اهل حقّ یونانیان، **فاضل شهرزوری** به مطلبی مشکوک اشاره نموده و اظهار می‌دارد: حکمای مُتقدّم مانند سقراط و افلاطون و **ارسطو** و غیرِ ایشان همه زاهد بودند، و **شیخ‌الرئیس** آن سنّت را تغییر داد و به استفراغ قُوای جسمانی مشعوف بود و بعد از او، هر که آمد از فلاسفه، به او اقتدا نمود.(۱۰)

از این گفتارهای تعرّض‌آمیز که بگذریم، باید به این نکته توجّهی بس جدّی مصروف داریم که **شیخ سینا** اصولاً دارندهٔ شخصیتی فرایونانی است و بسیاری از کسانی که در شخصیّت وی مداقّه نموده‌اند، به این نکته تصریح کرده‌اند با اینکه فلسفهٔ یونانی در مشرق زمین، هیچ مفسّری با عمق و دقّت **ابن سینا** نداشته، و ابن سینا فلسفهٔ **ارسطو** را با آراء مفسّران اسکندرانی او و فلسفه نوافلاطونی تلفیق کرده و با نبوغی خاصّ آن‌ها را با نظرِ یکتاپرستانهٔ اسلام آمیخته، در عین حال، در فلسفه مشائی مباحثی آورده است که در اصل یونانی آن، سابقه نداشت. او با تمام احترامی که به فلسفه یونانی قائل بود، در عین حال، همواره سعی داشت افکار فلسفی خود را با اصول وحی اسلامی مطابقت دهد.(۱۱)

در عین حال، این کلام را که: «فلسفه خانه زادِ اختلاف است»، باید مفروض تلقی شود و قطعی انگاشته شود(۱۲)، تا به نزاع کم‌ثمرِ «یونانی» و «غیر یونانی» بودن ابن سینا و نظایر او و دیگر دیگران، پایان داده شود.

باری، مردی که از اظهارات و نسبت‌های غریب و گاه دور از شأنِ یک حکیم – بل فیلسوفی عادی – بی نصیب نمانده و هرکس به فراخورِ فهم نسبتی به او داده و حتّی

مرگش نیز از گزند اظهارهای ناروا در امان نمانده، در بُخارا به دنیا آمد و در همدان از دنیا رفت[۱۳]، در حالی که تاریخ ترکیب سه عدد زوج را نشان می‌داد: ۴۲۸. این عدد را شاید بتوان سمبل زندگانی رازآلودِ حکیمی دانست که موجی بس بزرگ در دریای خروشان علم انداخت. در دنیایِ اعدادِ زوجِ تک رقمی، ۸ بالاترین رقم است و **ابن‌سینا** نیز به واقع چنین بود: بالاترین مرد عصر پیش از جهشِ علمی (رنسانس)[۱۴] که اقتدار خود را پس از جهش نیز حفظ کرد.

او با این که مورد توجّه مهرآمیزِ بسیاری از متکلّمان زمان خود[۱۵] و قرن‌های پس از خویش نبود[۱۶]، با این حال، همواره مورد توجه خاصّ اصالت باورانی بوده است که بخش عمده‌ای از عقل بشری را در گفتار و نوشتار و سلوک علمی و عملی منحصر به فرد وی بازیافته و متبلور دیده‌اند[۱۷]، چه به اذعان متقدّمین و متأخّرین، او بزرگترین دانشمندِ ایران و سرآمدِ فلاسفهٔ مشّائی در اسلام به شمار می‌آید.[۱۸] به گفته **شهرستانی**: **بوعلی سینا** کسی است که نسبت به **ارسطو** تعصّب می‌ورزید و روش او را یاری می‌رساند و از حکماء، کسی جز او را قبول نداشت.[۱۹] این گفتارها دارای جهت‌گیری‌های خاصّی است که نمی‌تواند آنها را تا درجهٔ صحیح بودن ارتقا بخشد.

به هر جهت، **ابن‌سینا**، از دانشمندان «کثیرُاللقب» تاریخِ علم است. مجموع القابی که به او اختصاص یافته، از ده تجاوز می‌کند: **شیخ الرئیس**، **حجة الحق**، **شرف الملک**، **امام الحکما** و **شاهزادهٔ اطبّاء** از القاب بی رقیب و بی منازعهٔ اوست.[۲۰] و در پزشک، ریاضیدان، فیلسوف و منجّم بودن او شکّی نیست.[۲۱]

او تمامِ لوازم فطریِ تحصیل؛ از هوش و حافظه و دقت و کنجکاوی تا صحّت مزاج و پشتکار را به کمال فراهم آورده بود و بدین جهت، در اندک مدّتی توانست بر معلوماتِ زمان خود احاطه پیدا کند و پیشوای حُکما و فیلسوفان و پزشکان جهان گردد.[۲۲] مقرّر حکمت مشّاء بوده، ولی این به معنای تأئید آنها از سوی او نیست، چه در آغاز منطقِ اشارات و منطق المشرقیّین به این معنا تصریح کرده که دفاعش از عقیدهٔ مشّائین، دلیل آن نیست که خود دارای نظری نباشد، بل در طُرقِ حکمت آرای خاصّی دارد که آنها را در «حکمة المشرقیّین» نوشته، امّا بدبختانه پدید نیامده است.

او با تألیفِ کتب مبسوط، زوایای تاریک فلسفهٔ **ارسطو** را روشن ساخت و راه تعلّم

آن را آسان نمود. یکی از خدمات بزرگ ابوعلی این بود که احتیاج اهل کشور خود را از کُتب یونانی و سریانی مرتفع ساخت. قوّهٔ انتقاد و شهامتِ علمی بوعلی بسیار قوی بود و بر اثر همین قوّه است که مقامِ مردی چونان افلاطون را با آن شهرت و عظمت، اندک می‌شمارد و بر فرفوریوس خرده می‌گیرد و سخنانش را پوچ و بی‌معنی می‌شمارد و نسبت به عقاید معتزله و متکلّمین و متصوّفه بی هیچ پروایی اظهار عقیده می‌کند.(۲۳)

اینکه گفته شده است: استادانِ او در حقیقت افلاطون و ارسطو و افلوطین و دیگر پیشگامانِ حکمت بوده‌اند(۲۴)، اظهار نظری درست به نظر می‌رسد، ولی ابن سینا هرگز در ردیفِ استادن غیر مستقیم خود باقی نماند، همانگونه که در حدّ و اندازه‌های ناتلی نمانده بود و فراموش نکرده‌ایم که به وی لقب «مُتفلسف» داده بود(۲۵)، که البته معنائی جُز عدمِ تبحّر او در حکمت و فلسفه ندارد و ابن سینا را نمی‌یارد که به کسی - خصوص که استادش هم باشد - توهین روا دارد.

سینا، با تولد خود، تولّدی نو به حکمت بخشید و با بالندگی‌اش در عرصهٔ معارف بشری، در واقع افکار و عقاید فلاسفهٔ قدیم و پیش از خود را دوباره زنده کرد و حیاتی نو بخشید. به حق باید گفت: توفیق حکمای بعد از شیخ در درکِ رموز مسائلِ عقلی، مدیونِ زحمات شیخ می‌باشد.(۲۶)

گفته می‌شود: کسانی که در مقامِ انتقاد از فلسفه شیخ بر آمده‌اند، نوعاً اشخاصی بوده‌اند که یا در مسائل فلسفی تعمّق و تبحّر کافی نداشته‌اند، و یا به رموز و لطائف افکار فلسفی و اصول و قواعدی که شیخ داشته، واقف و آگاه نبوده‌اند.(۲۷)

جانِ کلام اینکه او از مرزهای وجودی خویش رسته و از مرز ایرانشهر فراتر رفته و مردی کیهانی است و کیهانیان حق دارند که جملگی او را از خویشتن بشمرند.(۲۸)

تنی از بزرگان علمیِ بشر، همواره در جستجوی آرامش بوده‌اند، ولی دریغ از کمترین آرامش و آسایش. ابن سینا، بی گمان جزوِ نخستین کسانی است که هیچ گاه نتوانست آن گونه که می‌خواست تمامتِ همّ و همتش در دنیای علم و ادب و عقل و عرفان سپری شود، زندگی کند، چه او صلح و آرامش به خود ندید.(۲۹)

شارح بزرگ اشارات؛ خواجه نصیرالدین طوسی نیز سرنوشتی جُز سخت بختی و نگرانی و آلام و هموم نداشت و عجب آنکه شرحش بر اشارات را طبق آنچه خود اظهار

داشته، در بدترین حالات روحی و در تنگناهایی بس شدید که از ناحیه دردها و غصّه‌ها تحمل می‌کرده، نگاشته است[۱]، تا علامتی باشد از اینکه: رادمردان، هیچ گاه روی آرامش نمی‌بینند و عظمای تاریخ، الماس وجودی خود را همواره در درون کوهی از مشکلات عیان می‌کنند و در دل تاریخ بر جای می‌گذارند، تا هیزم جویان مخلص، روزی به رگه‌ای شفّاف دست یابند و آرامشی را که آن الماس‌های حکمت و معرفت در جستجویش تمام دریغستان‌ها را زیر پا گذاشتند و آهی نماند که کشیدند، تنگ در آغوش بگیرند و بر میراث‌شان ارج بگذارند.

صحیفه‌ای سینوی

«اشارات و تنبیهات»، صحیفه‌ای است سینوی؛ مُشتمل بر منطقِ سینوی، فلسفهٔ سینوی و عرفانِ سینوی.

دربارهٔ هر سه موضوع مُنتسب به سینا، مباحث فراوانی صورت گرفته است و دانایان قوم، مطالبی گفته‌اند و خواجه نصیرالدین طوسی به نمایندگی از فرهنگ اسلامی، دربارهٔ این هر سه زمینه داد سخن داده، امّا از این سه قلمرو، عرفان سینوی او را به خود جلب کرده است. این موضوع از عبارتِ واضح و تحیّر آلودی که به مناسبت بر قلم جاری ساخته، هویداست.

---

۱ - رقمت اکثرها فی حالٍ صعبٍ، لا یمکن اصعب منها حال، و رسمتُ اغلبها فی مدّة کدورة بالٍ، بل فی ازمنة یکون کلّ جزءٍ منها ظرفاً لغصّةٍ و عذابٍ الیم و ندامةٍ و حسرةٍ عظیمٍ، و امکنةٍ توقدُ کلّ آنٍ فیها زبانیةُ نار جحیم، و یصبّ من فوقها حمیم، ما مضی وقتٍ لیس عینی فیه مقطراً و لا بالی مکدّراً، و لم یجی حین لم یزد المی و لم یضاعف همّی و غمّی، نعم ما قال الشّاعر بالفارسیة:

به گرداگرد خود، چندانکه بینم   بلا انگشتری و من نگینم

و ما لیس فی امتداد حیاتی، زمانٌ لیس مملواً بالحوادث المُستلزمة للنّدامة الدّائمة و الحسرة الابدیّة و کان استمرارُ عیشی امیرُ جیوشه غموم، و عساکره هموم.«الاشارات و التنبیهات» ۳ / ۴۲۰ و ۴۲۱.

خواجه در شرح این فراز از کلام شیخ الرئیس که می‌گوید: «العرفانُ مبتدءٌ من تفریقٍ و نفضٍ و ترکٍ و رفضٍ ممعنٍ فی جمعٍ، هو جمع صفات الحقّ للذّات المریة بالصّدق، منتهٍ الی الواحد، ثمّ وقوفٌ.»(۳۰) با صراحت تمام اظهار می‌دارد: قد جمع الشّیخ جمیعَ مقامات العارفین فی هذا الفصل.(۳۱)

در خصوص فلسفهٔ سینوی نیز همین بس که تمامِ جریانات بعد از ابن سینا، تک به تک، تحت تأثیر نظامِ فکری او پدیدار شده‌اند، چه به این موضوع اذعان شده باشد و چه اذعان نشده باشد، از فلسفهٔ اشراق تا حکمتِ صدرائی. حقیقت این است که بذرِ فلسفهٔ اسلامی، عمدتاً در آثار شیخ الرئیس بر زمینِ تعقّل پاشیده شد و سبزای آن، در دست حکیمی جوانه زد که با تمرکز خود، آبی به جوانه‌ها رساند و حکمت صدرائی و حکمت اشراقی و یافتارهای ابی عربی، سرنوشتی جُز این نداشته‌اند، هر چند که در جبهه بندی‌های صوری نظام‌های فکری، مرزهائی قرار داد شده که حقّ مسلّم پورِ سینا را نادیده می‌انگارد و دستگاه‌های فلسفی بعد از او را یا در تضادّ با نظام فکریِ حکیم سینا نشان می‌دهد، یا مستقل از آن، ولی واقعیّت غیر از این است و ابن سینا در حیات فلسفی بعد از خود، حقّ مسلّمی دارد که با هیچ تغییر اسم و افزودن صفت و عنوانی نابود نمی‌گردد و امر جالب این است که عناوین حکمت‌های بعد از سینا، دقیقاً از متنِ آثار او ملهم هستند و این موضوع دست کم در خصوصِ «فلسفهٔ اشراق» ـ با آنچه از ابن سینا با عنوان «حکمت مشرقیین»، و یا «حکمة المُشرقیه» در تاریخ ثبت شده ـ و «حکمت متعالیه» ـ در آنچه در نمطِ نُهم اشارات ذیل اسرار آلایات ـ ثبت شده، قابل اثبات به معنای واقعی کلام است و بعید نیست که مُلا صدرا عنوانِ نظامِ فکری ترکیبی و ادغامی خویش را، از شیخ الرئیس وام گرفته باشد، چه لفظ «الحکمة المتعالیه» در قلم شیخ آمده و جریان پیدا کرده است:

ثمّ ان کان ما یلوّحه ضرب من النّظر مستوراً الّا علی الرّاسخین فی الحکمة المُتعالیة، انّ لها بعد القول المُفارقة الّتی هی لها کالمبادی و نفوساً ناطقة غیر منطبعةٍ فی موادّها، بل لها معها علاقةٌ ما، کما لنفوسنا مع ابداننا،...(۳۲)

خواجه در شرح این تعبیر، حق مطلب را ادا کرده و گفته است:

و قوله: «انّ لها بعد العقول المفارقة نفوساً ناطقةً»، بدل من قوله: «ما یلوّحه» و

انّما جعل هذه المسئلة من الحکمة المتعالیة، لانّ حکمة المشّائین، حکمةٌ بحثیّةٌ صرفة، و هذه و امثالها، انّما یتمُّ مع البحث و النّظر بالکشف و الذّوق، فـالحکمة المُشتملة علیها، متعالیةٌ بالقیاس الی الاوّل.(۳۳)

اشاراتِ یک پیشگامی

گفته شده است: ابن سینا اوّلین دانشمندی است که در ایران پس از اسلام، راجع به تعلیم و تربیت اظهار نظر کرده است.(۳۴) اشارات و تنبیهات که به ظاهر آخرین اثر(۳۵) . و یا آخرین اثر مهم شیخ است، در نخستین خصوصیّت خود، کتابِ پیشگامی است، پیشگامی یک اندیشه، یک اندیشمند و دنیایِ اندیشه.

شیخ رئیس با این تألیف، در حقیقت خدمتی نو به جریان اندیشه نموده و پیشگامی خود و نظامی را که به آن تعلّق داشت، اثبات کرده است.

اینکه اشکوری گفته است: شیخ در دو نمطِ علوم مربوط به صوفیّهٔ موحّد را به نحوی ترتیب داده که دیگری را به آن دسترس نیست(۳۶)، واقعیّتی است که با گذشت زمان، صیقل یافته و شفّافیّت پذیرفته است، چه اشارات اوّلاً منحصر در چند نمطِ آخر خود نیست، ثانیاً دامنهٔ آن، فراتر از دنیای صوفیّه است، حتّی صوفیّهٔ موحّد و ناب!(۳۷)

به هر روی، اشارات و تنبیهات را می‌توان نخستین بحث از اصولِ عرفان، از دیدگاه فلسفه یا «فسفهٔ عرفان» دانست.

این نظر دکتر یثربی است که در تعقیب و اثبات این تز، اثری با عنوان «فلسفه عرفان» را در تشریح و توضیح مطاوی نمط‌های آخرِ اشارات ساخته و پرداخته است. او بـر انسجام و انتظامِ اشارات انگشت نهاده و معتقد است: اشارات در واقع آخرین محصولِ تجربه و تلاش‌های فکری بوعلی سیناست و وی خود، مطالب آن را بسـیار ارجـمند دانسته، اکیداً بر حفظ و نگهداری آن از نا اهلان سفارش می‌کند. اشارات نسبت به دو کتاب قبل از خود یعنی؛ «شفا» و «نجات» از سبکی خاصّ برخوردار است و انتظام و انسجام بیشتری دارد.(۳۸)

به گفتهٔ حسین‌نصر: از قسمت‌های نهائی اشارات و سه تمثیل عرفانی حیّ بن یقظان و رسالة الطیر و سلامان و ابسال، و نیز برخی رسائل دیگر او مانند رسالة فـی العشـق،

می‌توان حدس زد که متوجّه مکتب فلسفی دیگری بوده که بعدها با نام «حکمت مشرقی» اشتهار یافت.(۳۹)

در این میان، **محمدرضا حکیمی**، علی رغم سلیقهٔ خاصّ فکری خود در وادی فلسفه و عرفان، اشارات را خالص‌ترین و زیباترین اثر فلسفی می‌داند که از رهگذر میراثی به نام فلسفهٔ اسلامی بر جای مانده است، چون هم نثر شاعرانه‌ای دارد ـ برخلاف **ملاصدرا** که نثری آشفته دارد ـ و هم فروع و مسائل زیادی را مطرح کرده است.

این نظر را، وقتی با نظریّات دیگری که از سوی اهل فنّ در بابِ اشارات به بیان و بنان آمده، در کنار هم می‌گذاریم، می‌بینیم اشارات یکی از آثار مطلقِ تمدّن اسلامی است(۴۰)، کتابی که کمتر کسی در باب آن به جای «مدح» از «ذمّ» بهره گرفته است و به راستی چند کتاب دیگر با این خصوصیّات سراغ داریم؟

فلسفهٔ **ابن‌سینا**، بر پیکرهٔ اندیشه‌های عقلانی اسلام تأثیری قطعی و ماندگار نهاده است، تأثیری که کما کان ادامه دارد، چرا که اندیشه‌های او بود که در جانوارهٔ اندیشه‌های بعد از او ـ هر چند پوشیده ـ ولی حضوری غیر قابل انکار داشت و پا به پای زمان پیش می‌آمد.(۴۱)

در ادّعائی نادر گفته شده است: **شیخ الرئیس** دو نمطِ آخر کتابِ اشارات را به خواهش **ابوسعید ابوالخیر** نگاشته است.(۴۲)

چه چنین باشد و چنین نباشد، بدونِ شک، اشارات اثری جهانی است و از آثار درجه اوّل معرفت بشری محسوب است که گیرائی یک عرفان و فلسفه و منطق جامع را در لوح و پیشانی اندیشهٔ بشری حک نموده و به نام خود ثبت کرده است.

ابن سینا همواره می‌کوشیده است تا افکار فلسفی خود را با اصولِ وحی اسلامی مطابقت دهد، گر چه در برخی موارد نتوانست. با این حال، اثری که با منطق شروع شده و با عناوینی چون «اشاره» و «تنبیه»[1] دامن کشان، خود را از گذرگاه‌هائی فلسفی عبور

---

۱ – در جایی، از سوی شارحین در توضیحی دربارهٔ «تنبیه» آمده است: التّنبیهُ جعل غیرُ الیقظان ـ کالنّائم ـ یقظاناً، / ج ۳ ص ۲۶۷. شارح بعدی می‌گوید: انّ التّنبیه، جعل النّائم یقظاناً ج ۳ / ۲۶۹. امّا به نقل از امام آمده است: قال الفاضل الشارح: الاستقراء یدلّ علی أنّ الشّیخ

می‌دهد، در منزلگاهی به نام «ما بعد الطّبیعة» چهرهٔ واقعیِ خود را هویدا می‌سازد، آنجا که در کرانهٔ «مقامات العارفین» می‌ایستد و اوصافِ عارفین را می‌نگارد، و جدّی‌ترین یافتارش را چونان طفلی بالغ، بر سرزمین معرفت می‌نهد: عرفان عقلی.[۱]

این بزرگترین ماندگاری است که تا به امروز، از مائدهٔ «اشارات و تنبیهاتِ» شیخ سینا در زمین معرفت بر جای مانده و هر روز درخشـان‌تر ظـاهر مـی‌شود و پـویاتر جلوه‌گر می‌کند. از آنچه گذشت، تعبیر به «سوق دادنِ عقل، از مرحلهٔ منطق و استدلال، به مرتبهٔ وجد و سرور عرفانی» می‌شود[(۴۳)]، امری که در دست فـلاسفه و مـتکلّمان مغرب زمین، موضوع منازعه و بحق و قیل و قال شد. به نظر گاردهد: تمایلات بعدی ابن سینا، به سوی یک عرفان عقلی بود.[(۴۴)]

اشارات، داستانی واقعاً شگفت‌انگیز دارد، برهوتی به نام منطق، در برج تو خالیی به نام فلسفه رها می‌شود، و آنگاه در عقیقِ سبز انگشتری به نام عرفان، آسمانی از معنا و معرفت را در خویش مدفون می‌سازد و آغاز این انگشتر و سبزای این نگین، با عبارتی است که در ثُلث نخست جلد سوم اشارات به چشم می‌خورد: فاجتهد و اعلم، انّه کیف یُمکن ذلک...[۲]

ابن سینای منطق و فلسفه، دقیقاً با این عبارت است که به ابن سینایِ عرفان بـدل می‌شود: فاجتهد و اعلم، انّه کیف یُمکن؟ به راستی کیف یمکن؟ و انّها تکون هیئة تشبه الخیالات، لا عقلیّةً صرفة ... و بدینگونه بال در پیشاپیش سیمرغی از نوع «سلامان و ابسال» فرود می‌آورد. ابن سینا، سه جا، به داستان سلامان و ابسال اشاره کرده است:

۱ ـ به عنوان بخشی از ادب فلسفی - عرفانی‌اش که عبیدالله جوزجانی آن را در شمارش تألیفات استاد یاد می‌کند.

عبّر فی هذا الکتاب الاشارات عن فصول تشتمل علی أحکام تثبت بتجشّم، و بالتّنبیهات عن فصول یَکفی فی ثبوت أحکامها النظر فی حدودها، ج ۲.

۱ - «الاوّلُ لا نِدَّ له، و لا ضدَّ له، و لا جنسَ له، و لا فصلَ له، فلا حدَّ له، و لا اشارةَ الیه، الّا بصریح العرفان العقلیّ.» «الاشارات و التّنبیهات» ج ۳ / ۶۵.

۲ - همان، ج ۳ / ۱۷۴.

۲ - در رساله قضا و قدر که اشاره‌ای مختصر دارد.

۳ - در نمطِ نهم اشارات که می‌گوید: عارفان دارای مقامات و درجاتی هستند که ویژهٔ آنهاست، پس، تو اگر اهل عرفان و معرفتی، این داستان را بیاب.(۴۵)

طبیعت؛ آخرین نصیحت

«توقّف»، «توقّف»، «توقّف»! این است آخرین نصیحت دارندهٔ مقام سینوی، در عظیم وادی‌هایی چون منطق و فلسفه و عرفان. او پس از عمری جستجو و سیر و تفحّص و شاخه شکنی، در نهایت، شهپر دریافت‌ها و داشته‌های خود را در مقابل شگفتی‌های طبیعت فرود می‌آورد و با خضوع تمام، از همگان می‌خواهد طبیعت و نیروهای کوچک و بزرگ آن را جدّی بگیرند و از عُلیا و سفلای آن غافل نباشند که دریای طبیعت، دنیای عجیبی است و حال که چنین است، چیزی را انکار نکنید و هر چیزی را در «بقعهٔ امکان» بگذارید. بقعهٔ امکان، آخرین محصول و توشه‌ای است که از کارگاهِ علم و معرفت سینوی بر جای مانده است[۱].

و سرانجام، ابن‌سینا با سفارش به عجیب و شگفت بودن هستی، به فرجامِ خویش نزدیک می‌شود و دنیای فلسفه را ترک می‌کند، با این تمنا که: ای برادر! من از فنّ حکمت، خالص‌ترین آن را برای شما به ارمغان آوردم، آن را صیانت کنید و از افشای آن بر نامحرمان و نا لایقان پرهیز کنید و این عهدی است که در پیشگاهِ خداوند آن را از شما اخذ می‌کنم و او بهترین وکیل‌هاست.[۲]

---

۱ - «ایّاک ان تکون تکیّسک و تبرّئک عن العامّة هو ان تبرّی منکراً لکُلّ شیءٍ، فذلک طیش و عجز، و لیس الخرق فی تکذیبک ما لم یستبن لک بعد جلّیته، دون الخرق فی تصدیقک ما لم تقم بین یدیک بیّنة، بل علیک الاعتصام بحبل التّوقّف و ان ازعجک استنکار ما یوعاه سمعک ما لم تتبرهن استحالته لک، فالصّواب ان تسرح امثال ذلک الی بقعة الامکان، ما لم یذدک عنه قائم البرهان، و اعلم انّ فی الطّبیعة عجائب و للقُوی العالیة الفعّالة و القوی السّافلة المنفعلة اجتماعات علی غرائب.» «الاشارات و التنبیهات»، ۳ / ۴۱۸.

۲ - «ایّها الاخ! انّی قد مخضتُ لک فی هذه الاشارات، عن زبدة الحقّ، و القمتک قفّی الحکم

ریشه یابی‌ها

الف ـ کتاب اصول فلسفی:

با یک نظر «الاشارات و التّنبیهات» را می‌توان مدخلی دانست بر اصول و قواعد کلّی فلسفی اسلامی، چه بخشی از آنچه که «اصول و قواعد کلی فلسفی» خوانده می‌شود، در این کتاب آمده و در مواردی مختلف مورد اشاره و اشعار و استناد قرار گرفته است.

اگر بخواهیم نمونه نام ببریم، می‌توانیم به قاعده «الواحد»، قاعده «ضدّ و ندّ»، محال بودن «دور» و «تسلسل»، «اجتماع نقیضین» و «عدم العلة» و امثال آن اشاره کنیم که سبب شده است اشارات، ورای حیات منطقی و فلسفی و عرفانی خویش، مأخذی محکم و قابل اعتنا بوده و حالت مأخذ عقلانی بودن خود برای قواعد عام را در طول تاریخ فلسفهٔ اسلامی حفظ کند.

ب ـ مبانی عرفانی اشارات

در جایی از جلد دوّم «شرح الاشارات»، و نمط‌های ما قبل آخر، عبارتی دیده می‌شود که نشان می‌دهد ابعادِ الاهیّاتی اشارات، هر چند در جلد سوّم ظهور پیدا کرده، ولی از جلد سوم پیدا نشده و ریشه در قبل از نمط‌های سه گانه پایانی دارد:

أُنظُر انّکَ اذا استشعرتَ جانب الله ـ عزّوجلّ ـ و فکّرتَ فی جبروتِهِ، کیف یقشعرُّ جلدک و یقف شعرک؟»[۱]

فی لطائف الکلم، فصنه عن الجاهلین و المُبتذلین و من لم یرزق الفطنة الوقّادة و الدّربة و العادة، و کان صغاه مع الغاغة، او کان من ملحدة هؤلاءِ الفلاسفة و من همجهم، فان وجدت من تثقُ بنقاء سریرتِهِ و استقامةِ سیرتِهِ و بتوقّفه عمّا یتسرّع الیه الوسواس، و بنظره الی الحقّ بعین «الرّضا» و «الصدق»، فآته ما یسألک منه مدّرجاً مجزئاً مُفرقاً، تستفرس ممّا تسلفه لما تستقبله، و عاهده بالله و بایمان لامخارج لها، لیجری فیما یأتیه مجراک، مُتأسیاً بک، فان اذعت هذا العلم، او اضعته فاللّه بینی و بینک و کفی بالله وکیلاً.» همان، ۳ / ۴۱۹.

۱ - «الاشارات و التنبیهات»، ۲ / ۳۰۷.

پورِ سینا، عرفان خویش را از طبیعت شناسی و هستی‌شناسی‌اش به دست آورده و دل در گروش نهاده، همانگونه که دل را در گروِ «خود» نهاده است.

به طورِ کلّی، پیش زمینه‌های مشرقیِ نمط‌های هشت و نه و ده اشارات را، باید در ترتیب خاصّی جست که در نمط‌های پیش استوار شده است. شیخ در آغاز نمط هفتم، در حقیقت زنگ‌های عرفانِ استوار مشرقیه را به صدا در می‌آورد، آنجا که بدون هیچ مقدّمه‌ای می‌پرسد:

«تأمّل کیف ابتداء الوجود من الاشرف، حتّی انتهی الی الهیولی، ثُمّ عاد من الاخسّ الی الاشرف، حتّی بلغ النّفس النّاطقة و العقل المستفاد؟»[۱]

«عوام متألهین و متصوفّین»: در جایی از اشارات، به این عبارت از زبان شارح اشارات بر می‌خوریم و آن، در جایی است که در توضیحِ دیدگاه شیخ رئیس که نظری را شعری دانسته، اظهار می‌دارد علتش تخیّلی بودن نظر یاد شده است که «عوام المتألّهة و المتصوّفةِ» را به اشتباه انداخته است[۲] و بدینگونه به حقیقی راه می‌بریم، و آن اینکه در اشارات، علاماتِ عالمانه‌ای فرو خوابیده است که جدا کنندهٔ راست و دروغ برای اهل تألّه است.

به عقیده شارحِ اوّل اشارات؛ خواجه طوسی، مباحث نمطِ هشتمِ اشارات، عمدتاً برای اثبات «لذت عقلی» است:

یریدُ اثبات الّلذة العقلیّة و بیان انّها اکمل من الحسیّة، و هذان البحثان، هُما عمدة مطالب هذا النّمط.[۳]

او آنگاه در این خصوص داد سخن داده است:

ثمّ انّه ان استجمع الشّرائط، فلا نُسلّم انّه یکون علوم الّلذة، فانّا نری کثیراً من المُتعلمین الّذین لم یتعلّموا الّا مسائل معدودة، یبتهجون بها اشدّ ابتهاج، و یؤثرون

---

۱ - همان، ج ۳ / ۲۶۳.

۲ - ذکر: انّ ذلک قولٌ شعریٌّ غیر معقول، و انمّا نسبه الی الشّعر، لانّه مخیّلٌ و بسبب تخییله یظنّه عوام المتألّهة و المتصوّفةِ حقّاً، ثمّ اشتغل بذکر الحجّة علی فساده...همان، ج ۳ / ۲۹۶.

۳ - همان،۳ / ۳۴۵.

الاشتغال بمُذاکرتها علی ملک الدینا و ما فیها، فضلاً عن لذّة مطعمٍ ما، او منکحٍ ما.[۱]

که یاد آور داستانی است که از خود او در کُتُب تراجم نقل می‌شود که فرموده است:...

این الملک و بنات الملوک من هذه اللذة؟

ج ـ فلسفه سیاسی

پیشتر اشاره کردیم که از تفاوت‌های جدّی موجود میان پیشتازان یونان و **ابن سینا**، فقدان اندیشهٔ سیاسی در منظومهٔ آرای سینوی است، امّا باید اشاره کنیم که **ابن سینا** در جایی از عرفانی‌ترین بخشِ «اشارات»، اندیشهٔ سیاسی خود را طرح نموده که اشاره ننمودن به آن خسارت بار به نظر می‌رسد. شیخ می‌گوید:

«لمّا لم یکن الانسان بحیث یستقلّ وحده بامر نفسه الّا بمشارکة آخر، من بنی جنسه، و بمُعارضة و معاوضةٍ تجریان بینهما، یفرغ کلّ واحدٍ منهما لصاحبه عن مهمّ لو تولّاه بنفسه، لازدَحم علی الواحد کثیر، وکان ممّا یتعسّر ان امکن، وجب ان یکون بین النّاس معاملة و عدل یحفظه شرع یفرضه شارع متمیّز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآیاتٍ تدلُّ علی انّها من عند ربّه، و وجب ان یکون للمُحسن و المُسیء، جزاءٌ عند القدیر الخبیر، فوجب معرفة المجازی و الشّارع، و مع المعرفة سبب حافظ للمعرفة، ففرضت علیهم العبادة المذکورة للمعبود، و کرّرت علیهم، لیستحفظ التّذکیر بالتّکریر، حتّی استمرّت الدّعوة الی العدل المقیم لحیاة النّوع، ثمّ زید لمستعملیها، بعد النّفع العظیم فی الدّنیا، الاجرُ الجزیل فی الأُخری، ثمّ زید للعارفین من مستعملیها، المنفعد الّتی خصوّا بها فیما هم مولّون وجوهم شطره، فانظُر الی الحکمة، ثمّ الی الرّحمة و النّعمة، تلحظ جناباً تبهرک عجائبه، ثمّ اقم و استقم.»[۲]

این بیان شیخ، در توضیحاتِ شافی **خواجهٔ شارح**، با اصول چهارگانه‌ای که وی از آنها استخراج نموده، حاوی جدّی‌ترین مطالبی است که امروزه «فلسفه سیاسی» خوانده

---

۱ - همان، / ۳۴۹.

۲ - همان، ۳ / ۳۷۱.

می‌شود، امّا از ربطِ وثیقی که این فلسفهٔ دیرین پا، با انگاره‌های کلامی و اجتماعی دارد، به سادگی می‌توان ابن سینا را از تئوری پردازان نظام جامع سیاسی اسلام ـ به معنای توحیدی و نبوی کلام ـ تلقّی کرد. در این نظام است که «دین»، جایگاهِ اسلامی خود را می‌یابد و انسان‌شناسی و دین‌مداری و اصالتِ اصول بنیادین عقلی، در پیوندی همه جانبه، تلقّی خاص متفکّران اسلامی از انسان و اجتماع و ماوراء الطّبیعه را سامان می‌دهد.

بدین ترتیب، **ابن سینا** نیز دارای یک نگرهٔ خاصّ اجتماعی است که از دلِ عرفان زاده می‌شود، در بستر کلام ظاهر می‌شود و دل به دریای شریعت می‌زند و این است مرادِ شیخ از: اقم و استقم.[۱]

تئوری خاصّ ابن سینا در فلسفهٔ سیاسی که تبیین کنندهٔ نوعی دموکراسیِ قُدسانی و توضیح دهندهٔ یک نظام اجتماعی دین‌محورانه است، و در کلام شارحانهٔ خواجه، شباهتی تامّ به تئوری‌های **ابن خلدون** یافته، خصوصاً که کلمهٔ «تمدّن» اصطلاحی در آن به کار رفته و بر مدنی بالطّبع بودن انسان ـ به عنوان یکی از قواعد اشارت رفته[۲]، و نیز عنوان «سیاست» و «تغلّب» نیز در آن مورد قصد واقع گردیده است[۳]، بعدها در تئوری‌های متفکّرانی چون علامه فقید **طباطبائی**، رنگی عصری به خود گرفت، ولی در

---

۱ - ... فانظر الی الحکمة و هی تبقیة النّظام علی هذا الوجه، ثمّ الی الرّحمة، و هو ایفاء الاجر الجزیل بعد النّفع العظیم و الی النّعمة و هی الابتهاج الحقیقی المُضاف الیهما تلحظ جناب مُفیض هذه الخیرات، جناباً تبهرک عجائبه، ای تغلبک و تدهشک، ثمّ اقم، ای اقم الشّرع، و استقم، ای فی التّوجّه الی ذلک الجناب القُدس ۳/ ۳۷۳.

۲ - الانسان مدنیّ بالطّبع و التّمدن فی اصطلاحهم، هو هذا الاجتماع، فهذه قاعدة... همان، ج ۳ / ۳۷۲.

۳ - ثمّ اعلم، انّ جمیع ما ذکره الشیخ من امور الشّریعة و النّبوّة، لیست ممّا لا یمکن ان یعیش الانسان الّا به، [بل] انّما هی امورٌ لا یکمل النّظام المؤدّی الی صلاح حال العموم فی المعاش و المعاد الّا بها، و الانسانُ یکفیه فی ان یعیش نوع من السّیاسة، یحفظ اجتماعهم الضروری، و ان کان ذلک النّوع منوطاً بتغلّب، او ما یجری مجراه، و الدّلیل علی ذلک، تعیّش سکّان اطراف العمارة بالسّیاسات الضّروریّة. همان / ۳۷۴.

اصولِ اساسی خود، همان است که در کلام و «اشارتِ» شیخ‌الرئیس آمده است.

د ـ جای خالیِ گرایش‌های مکتبی

شیخ سینا در جایی، از امری مثلِ «شطرنج» و «نرد» و امثال آن‌ها، با عنوان خسیس و «خبائث» یاد کرده است که نشان دهندهٔ یک تعلق اخلاقی دین‌محورانه است.[۱] با این حال، اصل «اشارات»، از گرایش‌های مکتبی به کُلّی تهی است و در آن، مطلقاً «حدیث» و «نقل» به چشم نمی‌خورد، کجا مانده که دارای گرایشی شیعیانه و سنّیانه باشد. در اینکه شیخ گرایشی شیعی داشته، ظاهراً جای تردیدی نمانده است، و کسانی از مورّخان تصریح کرده‌اند که اندیشه‌های او در دنیای تشیّع شکوفا شد و اضافه بر این، این گفتار او که: «التّعیینُ بالنّصّ اصوب»، نشان از غالب شدن او بر نزاع میان «تعیین» خلیفه بعد از رسول ـ طبق نظر شیعیان ـ می‌دهد.

در مجموع، شخصیّت شیخ سینا نقلی نبوده و در چهره عقلی و عرفانی خود نیز، قومی و تیره‌ای و مکتبی به معنای متعارفش نیست و خود را از چارچوب‌های رایج و قالب‌ها، محفوظ نگاه داشته است، هر چند که مدّعیانی فراوان، مدّعی‌اند که وی جزو آنهاست.[(۴۶)] این محفوظیّت، در سیستمِ فرا نقلیِ اندیشه‌های او، وضوح بیشتری دارد.

بر این اساس است که می‌بینیم در جایی، از نزدیک شدنِ شیوهٔ استلالِ شیخ بر شیوهٔ فُقها، صدای اعتراض بلند شده و او دامن کبریائی مباحق عقلی را بلندتر از آن دانسته است که گَردِ شیوهٔ نقلی خاصّ فقیهانه بر روی آن بنشیند.[۲]

---

۱ - ... و لو فی امرٍ خسیس، کالشّطرنج و النّرد و نحوهما، ج ۳ / ۳۳۴.

۲ - و اعلم انّ هذه السّیاقة، تشبه سیاقة الفقهاء فی تخصیص بعض الاحکام العامّة باحکامٍ تعارضها فی الظواهر، و ذلک لانّ الحکم بانّ العلم بالعلّة، یوجب العلم بالمعلول، ان لم یکن کلّیّاً، لم یمکن ان یحکم باحاطة الواجب بالکلّ، و ان کان کلّیّاً و کان الجزئیّ المُتغیّر من جملة معلولاته، اوجب ذلک الحکم ان یکون علماً به لا محالة. فالقولُ بانّه لا یجوزُ ان یکون عالماً به، لامتناع کون الواجب موضوعاً للتّغیّر، تخصیص لذلک الحکم الکُلّیّ، بحکمٍ آخر عارضه فی بعض الصور، و هذا داب الفقهاء و من یجری مجراهم، و لا یجوزُ ان یقع امثال ذلک فی المباحث

در همین راستا، جای تعجّب نیست که در بحث درون دینیی چون «قضا و قدر» و «اثباتِ باری» و «وحدانیّت»، حتّی به یک حدیث نیز اشارت نرفته و جای آیات قرآن نیز خالی است، مگر که به نُدرت در کلام شارحی بر قلم جاری آید. نمونه را می‌توان به آنچه که شیخ تحت عنوانِ تفاوت «زاهد» و «عابد» و «عارف» اشاره کرده است، اشاره کرد.[1]

بیانِ شیخ در این زمینه، مشتمل بر حدیثی است که در جوامعِ روائی شیعی و سنّی آمده است، ولی شیخ هیچ اشاره‌ای به آن ننموده و خود رأساً به استنتاج و تحلیل عقلی پرداخته است. شاید همین رأسی گری‌های شیخ بود که سببِ منفور شدن چهرهٔ وی در نزد حدیث‌گرایان شد و خواب‌ها و مکاشفاتی در خاسر بودن ابدیِ او دیده شد و در پارهایی از کتاب‌هایی چند راه یافت.

این گفتار او که: «العارفُ یریدُ الحقّ الاوّل لا لشیءٍ غیره، و لا یـؤثرُ شـیئاً عـلی عرفانه، و تعبّده له فقط، لانّه مستحقٌّ للعبادة»،[2] و نیز این گفتارش که: «من آثر العرفان للعرفان، فقد قال بالثّانی»[3]، در حقیقتِ خود، کشفی بس بـزرگ است کـه در گسـترهٔ شریعت واقعی و منقولات راستین اصحابِ ترازِ اوّل دین و معصومین، دارای برهان‌ها و شواهدی قابل اعتناست، ولی شیخ، خود به این حقایق رسیده و این بسی جای درنگ و

المعقولة، لامتناع تعارض الاحکام فیها. ج ۳ / ۳۱۶.

۱ - «الزّهد عند غیر العارف، معاملةٌ ما، کانّه یشتری بمتاع الدّنیا متاع الآخرة، و عند العارف، تنزّه ما عمّا یشغل سرّه عن الحقّ، و تکبّر علی کلّ شیءٍ غیر الحقّ، و العبادة عندَ غیر العارف، معاملةٌ ما، کانّه یعمل فی الدنیا، لأُجرة یأخذها فی الآخرة هی الاجر و الثّواب، و عند العارف، ریاضةٌ ما، لهمَمِهِ و قُوی نفسه المُتوهّمة و المتخیّلة لیجزّاها بالتّعوید عن جـناب الغـرور، الی جناب الحقّ، فتصیر مسالمة للسرّ الباطن حینما یستجلی الحقّ، لا ینازعه فیخلص السّرّ الی الشّروق السّاطع و یصیرُ ذلک ملکةً مستقرةً، کُلّما شاءَ السّرّ، اطلع الی نور الحق، غیر مزاحمٍ من الهمم، بل مع تشییع منها له، فیکون بکلّیّتِهِ مُنخرطاً فی تلک - «سلک» العلامة الجـعفری - القدس.»

۲ - همان، ۳ / ۳۷۵.

۳ - همان / ۳۷۵.

شگفتی دارد و آفرین بزرگ تاریخ را نثار روح بزرگ او می‌گرداند که چنین اندیشهٔ تابانی داشته است.

خواجهٔ شارح، در جایی از شرحش بر کلام شیخ، احتمال داده که او یکی از کلماتش را با ملاحظه حدیثی نبوی اظهار داشته باشد[۱] و تنها در قلم خواجه است که به احادیثی چند از منابع روائی شیعی بر می‌خوریم، تنها حدیثی که به قلم خود شیخ جاری شده، عبارتست از: کلّ میسّر لما خلق له.[۲]

ت ـ غیبت مباحث قرآنی و تفسیری

اشارات و تنبیهات، در اصل خود از آثارِ عقلانی تمدّن فلسفی اسلام محسوب می‌گردد، شاهد بر این موضوع، غیبتِ نقل و مباحث نقلانی است که در اغلبِ مباحث آن به چشم می‌خورد.

در اشارات، نه از حدیث اثری است و نه از فقه و اصول خبری، و نه از تفسیر نشانی. جُز اشاره‌ای کوتاه در جلد سوّم، در این اثر هیچ بحثی از مباحث قرآنی و تفسیری به میان نیامده است.[۴۳]

---

۱ – و قد لاحظ الشیخ فیهما قول النّبیّ: من وقی شرّ لقلقه و قبقبه و ذبذبه، فقدوقی. همان ۳ / ۳۷۷.

۲ ـ «بحار الانوار» ج ۶۷ / ۱۹.

۳ – «تأمّل، کیف لم یحتجّ بیاننا لثبوت الاوّل و وحدانیّتهُ و برائتهُ عن الصّمات الی تأمّل لغیر نفس الوجود، و لم یحتجّ الی اعتبار من خلقه و فعله و ان کان ذلک دلیلاً علیه، لکن هذ االباب اوثق و اشرف ای اذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حیث هو وجود و هو یشهدُ بعد ذلک علی سائر ما بعده فی الواجب. و الی مثل هذا اشیر فی الکتاب الالهیّ: «سنُریهم آیاتُنا فی الآفاق و فی أنفسهم، حتّی یتبیّن لهم انّه الحقّ.»

اقول: انّ هذا، حکم لقوم، ثمّ یقول: «أو لم یکف بربّک انّه علی کلّ شیء شهید».

اقول: انّ هذا حکم للصدّیقین الّذین یستشهدون به، لا علیه.» ج ۳ / ۶۶.

۴ – «قال قوم: انّ هذا الشّیء المحسوس موجودٌ لذاته، واجبٌ لنفسه، لکنّک اذا تذکّرت ما قیل لک فی شرط واجب الوجود، لم تجد هذا المحسوس واجباً، و تلوت قوله تعالی: «لا اُحبُّ

اشاره‌ای که به قرآن در کلامِ شیخ می‌توان یافت، در شرح مرحله دوّم از مراحل یازدگانه سلوک است که طیّ آن، ریاضت را توضیح داده و گفته است:

«ثمّ انّه لیحتاج الی «الرّیاضة»، و الریاضةُ متوجّهةٌ الی ثلاثة اغراض؛ الاوّل، تنحیة ما دون الحقّ عن مستنّ الایثار، و الثّانی، تطویع النّفس الامّارة، للنّفس المُطمئنّة، لینجذب قُوی التخیّل و الوهم الی التوهّمات المُناسبّة للامر القدسی.[۱]

شارح در توضیح این کلام، به انواع و اقسامِ نفس در قرآن پرداخته و به اجمال تمام، وجهِ تسمیهٔ آنها را بیان کرده است.

امّا جدّی‌ترین اشارهٔ قرآنیِ شیخ الرئیسِ اشارت نگار، همان است که در توصیفِ مراتب عقل نوشته و به تأویل آیهٔ مشهور و موسوم به «نور» مبادرت ورزیده است.[۲] همانگونه که خواجه نیز یادآوری کرده است، این متنِ شیخ، با الهام از آیهٔ موسوم به «نور» نگارش یافته است.[۳] و باز این خواجه است که در ذیل بحث، حدیثِ: «من عرف نفسه فقد عرفَ ربّهُ» را مورد توجه قرار داده است.[۴]

الآفلین»، فانّ الهویّ فی حظیرةِ الامکان، اُفولٌ ما... ۳ / ۱۲۷.

۱ - همان، ۳/ ۳۸۰.

۲ - «و من قُواها، مالها بحسبِ حاجتها الی تکمیلِ جوهرها عقلاً بالفعل، فأُولیها قوّةٌ استعدادیّةٌ لها نحو المعقولات، قد یُسمّیها قومٌ عقلاً هیولانیاً، و هی «المِشکاة» و تتلوها قوّةٌ اُخری، تحصل لها عند حصول المعقولات الاولی، فتُهیأ به الاکتساب الثّوابی امّا بالفکرة، و هی «الشّجرة الزّیتونة» ان کانت ضعفی، او بالحدس، فهی «زیتٌ» ایضاً، ان کانت اقوی من ذلک، فتُسمّی عقلاً بالملکة، و هی «الزّجاجة»، و الشّریفة البالغة منها قوّةٌ قدسیّةٌ «یکاد زیتها یضیء»، ثمّ یحصُلُ لها بعد ذلک قوة و کمال، امّا الکمال، فان یحصل لها المعقُولات بالفعل مشاهدة متمثلة فی الذّهن، و هو «نور علی نور»، و امّا القوّة فان یکون لها ان یحصل المعقول المُکتسب المفروغ منه، کالشّاهد متی شائت من غیر افتقارٍ الی اکتسابٍ و هو «المصباح»، و هذا الکمال یُسمّی عقلاً مستفاداً، و هذِهِ القوّةُ تُسمّی عقلاً بالفعل، و الّذی یُخرجُ من الملکة الی الفعل التّام و من الهیولانی ایضاً الی الملکة، فهو العقل الفعّال و هو النّار.»، ۲ / ۳۵۳ و ۳۵۴.

۳ - فنقول: لمّا کانت الاشارة المُترتّبة فی التّمثیل المورد فی التّنزیل لنور الله ـ تعالی ـ ... مطابقةٌ لهذه المراتب. ۲ / ۳۵۶ و ۳۵۷.

۴ - همان / ۳۵۷.

بنای شیخ، ظاهراً بر این بوده که مباحث خویش را «عقلی محض» بررسی کند. این است که حتّی در جایی که مؤیّداتی از نقل و حدیث در خصوص آنها قابل دسترسیِ آسان است، جای هرگونه اشاره به نقل و کلامی را خالی می‌بینیم، نمونه را می‌سزد که به بحث او در خصوص «واجبُ الوجود یجبُ ان یعقل ذاته بذاته، علی ما تحقّق،»[۱] اشاره کنیم. این برهان که همان «برهان وجوبی» یا «کمالی» است و چند قرن بعد از **ابن سینا** به نامِ **دکارت** ثبت شد، دارای مستنداتی حدیث و کلامی است که در گفتگوی اصحاب فکر و فرهنگ جدید، برای خود بازتاب‌هائی استوار یافته است. **محمدتقی جعفری**، در یکی از مجلّدات پایانی تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، طیّ داستانی یادآور شده است: روزی با ریاضی‌دانِ مرحوم؛ آقای **احمدامین** قدم می‌زدیم. شخصی از دور پیدا شد و مرحوم امین، همین که او را دید، به من گفت: این شخص، در کاوش‌های فلسفی و ریاضی سابقه‌ای طولانی دارد ولی اکنون، انزوا پیدا کرده و از مردم، گُریزان است و با فقر و فلاکت تلخی دست به گریبان می‌باشد، ولی در دورانِ تحصیل و مطالعات، بارقه‌های فکری شگفت انگیزی داشته است. سخنِ آقای امین به اینجا که رسید آن شخص، به ما نزدیک شد و امین به او سلام کرد، آنگاه این سؤال را مطرح کرد: از کجا و به چه دلیل می‌گوئی خدا وجود دارد؟ او بی‌درنگ در پاسخ گفت: دلیلم، سؤال توست. این را گفت و به سرعت از ما دو نفر دور شد.

امین به من گفت: شما از این پاسخِ شگفت آورِ ایشان، چه فهمیدید؟ گفتم: «این رشته سرِ دراز دارد»، درگوشه‌ای بنشینیم تا آنچه راکه به نظر من می‌آید، به شما عرض کنم. به کناری رفته و گوشه‌ای آرام پیدا کردیم و گفتم: پاسخِ ایشان، از مطلبی ریشه می‌گیرد که گروهی از فلاسفه بزرگ، از آن جمله «**دکارت**» گفته‌اند. می‌گویند: با نظر به محدودیّت تعقّل و تجسّم و تخیّلات که دامنگیر بشری است، به هیچ وجه نباید مفهوم «بی نهایت» و «مطلق» و «مافوق همه جهان هستی» به ذهن انسان خطور کند و سپس سؤال کند که آیا مفهوم «بی نهایتِ مطلق» و «ما فوقِ همهٔ هستی» وجود دارد یا نه؟ سؤالِ مزبور، مانند هر سؤال دیگر، احتیاج به تصوّر و دریافت موضوعی دارد که مورد سؤال قرار می‌گیرد. این

---

۱ - همان، ج ۳ / ۲۹۹.

سؤال که آیا چنان مفهومی وجود دارد یا نه، به طورِ مستقیم و قطعی، اثبات می‌کند که مفهوم مزبور، برای سؤال کننده قابلِ دریافت می‌باشد. [و] اگر مفهوم واقعاً دریافت شده باشد، مطابق برهان «کمالی» یا «وجوبی»، هستیِ آن مفهوم، اثبات می‌گردد.(۴۷)

خلاصه‌نگاری و فشرده نویسی

شیخ سینا، بدون شک در «اشارات و تنبیهات» به اختصار نویسی تعمّد داشته است. این موضوع، دارای قراینی بی شمار می‌باشد که در سراسر کتاب واضح است و در مواردی چند تصریحاتی به آن شده است، از جمله شیخ در جایی گفته است اگر بخواهد تمام آنچه راکه اهل صدق برایش حکایت نموده‌اند، نقل کند، کلام بسی طولانی خواهد گشت.[۱] انصاف آن است که در مواردی زیاد، شارحان راهِ اطناب در پیش گرفته‌اند، بدون آنکه لزومی برای این کار در بین باشد. این جُدای از مواردی است که به دلیل خطر خیز بودن، و محل لغزش قدم‌ها، کار را به دست تطویل سپرده‌اند.[۲]

و انّما اطنبنا القول فیه، لانّ اکثر الفضلاء الّذین لم یتعمّقوا فی الاسرار الحکمیّة، قد تحیّروا فی هذه المسألة، و اقدموا لجهلهم بها علی تجهیل المتقدّمین من الحکماء و التّشنیع علیهم.[۳]

با این حال، به نظر می‌رسد در نگرهٔ آنها نیز «اصل» بر رعایت اختصار است:

ـ هذا ما اتّضح لنا من امر هذه القصّة و و ما اوردت القصّة بعبارة الشیخ، لئلاً یطول الکتاب.[۴]

ـ فهذا ما ذکره فی الکتاب المذکور، و لو لا مخافة التّطویل، لاوردتُّهُ بعبارته و الشیخ جوّز بعد ذلک ان یقضی التّعقّل المذکور بهم، الی

---

۱ – ثمّ انّی لو اقتصصت جزئیّات هذا الباب، فیما شاهدناه و فیما حکاهُ من صدّقناهُ، طال الکلام، و من لم یصدّق الجملة، هان علیه ان لا یصدق ایضاً التّفصیل. همان، ۳ / ۴۱۳.

۲ – انّما أطنبنا فی هذا المقام و لم نحترز عن تکرار المعنی الواحد بعباراتٍ مُختلفة، لانّه مثار الاوهام و مزال الاقدام. همان، ج ۳ / ۱۰۴.   ۳ – همان، ج ۳ / ۲۴۹.

۴ – همان، ۳ / ۳۶۹.

الاستعداد للاتّصال المسعد الّذی للعارفین، و لی فی اکثر هذه المواضع نظرٌ.

ـ تلخیص القول فیه یستدعی تفصیلاً لا حاجة بنا الیه.[1]

ـ و الاعتراضات الّتی اوردها... تجری مجری هذه، و الاشتغالُ بها یقتضی تطویل شرح الکتاب، بما لیس فی متنِهِ.[2]

آنچه از کلامِ خواجهٔ شارح ظاهر می‌شود، این است که وی معتقد است اشارات دارای سیاقی خاصّ است که در واضح‌ترین نمودهای آن، می‌توان اختصار و دوری از تطویل را یاد کرد.[3] خلاصه گوئی و التزام همه جانبه به آن، سبب گشته است شارح تنها به این نکته اشاره کند که گریزی از اختصار ندارد و لی در عین حال، ناگفته نگذاشته که به موضوع اشکال وارد می‌داند.[4] باری، اشارات کتاب اختصار است و کفایت:

ـ فهذه جملٌ من الاعتراضات، علی ما ذکر الشیخ و اجوبتُها، قد اقتصرنا علیها ایثاراً للاختصار، فانّ فیها و فیما سیأتی من بعد، لکفایة لمن اخذت الفطانة بیده، کما قال الشیخ فی صدرِ الکتاب.[5]

...و تکرار بسی بی فایده.[6] در جایی خاص، خواجهٔ شارح با ادّعائی گیرا و حائز اهمیّت، خود را مجبور به بیان مطلبی مهمّ دیده و با آوردن این نکته که اگر نبود که خود را مُلزم کرده است مطالبی خاصّ را بیاورد، در عین حال آوردن آن مطالب را خسارت بار شمارده و تن به کلام داده و در عین حال، باز مدّعی شده که اگر نبود که ملزم به اختصار گوئی است، دامنِ کلام را می‌گسترد و گفتنی‌ها را گفتمی، تا به آن درجه در آن کفایت باشد و افسوس که در اینجا، بیش از این «ایما» نمی‌توان گفت.[7]

---

۱ – همان، ۲ / ۱۳۸.
۲ – ۲ / ۳۱۹.
۳ – لمّا کان بیانُ کیفیّةِ الاحساس بها، یُحتاجُ الی کلامٍ طویلٍ غیر مناسبٍ بسیاقة الکتاب، لم یتعرّض له. همان، ۲ / ۳۳۱.
۴ – همان، ۳/ ۳۵۶.
۵ – همان، ۲ / ۳۲۲.
۶ – و اذ تقدّم ذکر ذلکَ مراراً، فلا فائدةَ فی التّکرار. همان، ۲ / ۳۵۱.
۷ – و لو لا انّی اشترطتُ علی نفسی، فی صدر هذه المقالات ان لا اتعرّض لذکر ما اعتمده فیما

شارحانِ دنیای اشارات

فانّ التّقریر غیر الردّ، و التّفسیر غیرُ النّقد.[۱]

شارحینِ اشارات، بارِ سنگینِ شرح کتابی را بر دوش کشیده‌اند که سنگینی آن تا به آن اندازه است که می‌یارست نام آن در ردیف کتاب‌هائی که «می‌توانستند دنیا را تغییر دهند»، درج شود و شاید حجابِ معاصرت این اجازه را به آنها نمی‌داد به ایـن نکـته توجّه یابند، و الّا هرگز به خود اجازه نمی‌دادند در مواردی کار آن را به سهولتی گیرند که مشاهده می‌شود و تطویل سایه گسترده بر جای جای این برکه نشانگر آن است.

حکایتِ شارحان و عیارِ شرح آنها بر اشارات شیخ رئیس، حکایتی دامنه‌دار است که نفوذ در درّه‌ها و صعود بر قلّه‌ها و همآوایی با ذرّه‌ها و قطره‌های این کتاب دامن‌گستر را می‌طلبد و گروه‌هایی باید دست به این حرکتِ چند جانبه زنند، ولی این مقدار هست که می‌شد شرحی بیش از این که زده شده است، علمی‌تر و فنّی‌تر و دقیق‌تر بر این کتاب زد. در جایی از اشارات، به اشکال ادبی بی وجهی بر می‌خوریم که طیّ آن شـارحـی کوشیده است شیخ را به اشتباهی فاحش در باب ساختن مفعول از لغتی متّهم دارد و در فرجام، آن خبط را با دست غائبِ ناسخان کتاب فرو شسته است.[۲]

اجده مخالفاً لما اعتمده، لبیّنت وجه التّفصّی من هذه المضائق و غیرها بیاناً شافیاً، لکن الشّرط املک و مع ذلک، فلا اجدُ من نفسی رخصةً، لا اشیر فی هذا الموضع الی شیءٍ من ذلک اصلاً، فاشرتُ الیه اشارةً خفیّةً یلوح الحقّ منها لمن هو میّسرٌ لذلک. اقول:... همان، ۳ / ۳۰۵.

لو لا انّ تلخیص هذا البحث علی الوجه الشّافی، یستدعی کلاماً بسیطاً، لا یلیق ان نورد امثاله علی سبیل الحشو، لذکرتُ ما فیه کفایة، لکن الاقتصار هیهُنا علی هذا الایماء اولی. همان، ج ۳ / ۳۰۷.

۱ - همان، ۱ / ۲.

۲ - ... لکن فی عبارته خطاءٌ فاحش، و هو انّه قد اخترع لـ«صار»، اسم مفعول و هو «المصیر» و نصب به. و الفعلُ النّاقص، لیس بمتعد و لا واقع علی شیء و خبره لیس بمفعول، بل انّما هو لتقریر الفاعل علی صفة، و لو فرضنا فرض محال انّ له مفعولاً، فلیس المصیر اسمُ مفعولٍ، بل هو مصدر، یقال: صرتُ الی فلان مصیراً. قال اللّه تعالی: و الی اللّه المصیر. و لو فرضنا انّه اسـمُ مفعول، فکیف یکون له مفعول؟ فلا یُقال: زیدٌ ضارب« عمراً و عمر، مضروبُ زیداً، بل مضروب

گفته شده است: علّت اینکه **خواجه نصیر** دست به قلم برد، تا شرحی بر اشارات بنویسد، این بود که به اعتراضاتِ امام فخر پاسخ دهد[(۴۸)] و بدین ترتیب، نه تنها کتاب «المحصّل» او را در «تحصیل المحصل» جواب داد، بلکه شرحی بر اشارات شیخ نوشت که از بزرگترین آثار فلسفهٔ اسلامی محسوب می‌گردد و طیّ آن نکته به نکته به اعتراضات و انتقادات امام فخر پاسخ داده و فلسفهٔ **بوعلی** را بار دیگر احیا کرد. شرح خواجه از دقیق‌ترین و منظم‌ترین کتب فلسفی می‌باشد و تا به امروز از کتب مهم درسی این فنّ بوده است.[(۴۹)]

به گفتهٔ **حکیم سبزواری**: **محقق طوسی – قدّس سرّه** – در «شرحِ اشارات» ملتزم است که مخالفتِ ماتن نکند[۱]، ولی با این حال مواردی پیش آمده که شارح بر علیه ماتن شورانده، از جمله: اعتراض دارد از جملهٔ آنها آن که: لازم آید که ذاتِ واحدِ بسیط، «فاعل» و «قابلِ» آن صور باشد، از یک جهت.[۲]

در مقابل این موراد، او در جاهایی نیز به تحسین کلام **شیخ** نشسته است.[۳] از این موارد در شرح‌ها زیاد نیست.[۴]

شارحان بزرگ اشارات، در اصل دو تن‌اند: **فخر رازی** و **خواجه طوسی**. **فخر**، در صدد نقض و ابرام کلام **شیخ رئیس** بوده و **خواجه** کوشیده است تا کلام شیخ را از چنگ نقدهای افراطی فخر برهاند[۵]، بنابراین در شروحِ اشارات، بر خلافِ خود اشارات،

زید، او مضروبٌ لزید. و هذا تری خطأً فی خطاء، و کانّه انّما وقع فیه لما وجده فی المتن: ان کان بالفروض ثانیاً و مصیراً، و اظّنُ انّ الشیخ قال: و صائراً ایّاه، لانّ الکلام فی صیرورة الاوّل ثانیاً فهو صایره ایّاه، فطغی فیه قلم النّاسخ. همان، ج ۳ / ۲۹۶.

۱ – «اسرار الحکم» / ۱۴۴. ۲ – همان.

۳ – و اعلم انّ هذا الکلام لطیفٌ دقیقٌ جداً، و انّه و ان فرضنا عدم تمامه فی الاستدلال، قویٌ متینٌ فی دفع الاشکال، م. همان، ج ۳ / ۳۰۷.

۴ – و فی عبارات الشیخ، لطائفُ کثیرةٌ، یتبیّن للمتأمّل فیها. همان، ۳ / ۳۷۸.

۵ – و این ادعا گزاف نیست که او به دنبال رازی بوده که به راه افتاده و به دنیای اشارات وارد شده است. در جایی از کلام خواجه آمده است: هذا البحث غیرُ متعلّق بهذا الموضع الّا الشّارح

دنیایی از قیل و قال جریان دارد و در مواردی کم و نادر، دیده شده است که کلام شارحان با هم تطابق داشته باشد.[۱]

موارد چندی وجود دارد که مشتمل است بر اشکال‌گیری اشتباهاتِ رازی توسّط خواجه، از جمله در بحث مربوط به تفاوت‌های «حدس» و «فکر» که نکته‌ای را که بر او گرفته «خبط» خوانده و گفته است: خبطی است که علاوه بر مخالفت با متن، حاوی تناقضی صریح نیز هست.[۲]

روشن است که خواجه، برخوردی سماحت‌آمیز با نقدهای رازی نموده و به میزانی بس وسیع، او را با لحنی مؤدّبانه مورد نقد قرار داده، و این روند را در تمام سطر و صفحات شرح الاشارات محفوظ نگاه داشته، و کنایت و تعریضی خارج از حدودِ نزاکت نمی‌توان یافت، جز موردی که طیّ آن، او را به طرزی ناباورانه به تجاهل مُتّهم نموده که برای تقرّب به جُهّال، کلماتی بر قلم رانده است که از او بسی عجیب است، و قدرش والاتر از آن که بتوان از او پذیرفت. این کلام، متعرّضانه‌ترین سخنی است که در اشارات می‌توان به آن برخورد کرد.[۳]

لمّا اورده فقد لزمنا ان نبحث عمّا هو الحقّ فیه. همان، ۱ / ۲۳۹.

۱ - قال الشارحان: لمّا کان البُرهان علی امتناع انفکاک الهیولی من الصّورة، انّ الهیولی لو انفکّت عن الصّورة کانت امّا ذات وضع، او غیر ذات وضع و القسمان باطلان. همان، ج ۲ / ۹۱.

۲ - و الفاضل الشارح، جعلَ الحرکةَ الثّانیة مُشترکةً بینهما، و خصّ الأُولی بالفکر، ـ دون الحدس ـ و قال: الحدسُ هو ان یقعَ الحدُّ الاوسط فی الذّهن اوّلاً، ثمّ ینساق الذّهن منه الی المطلوب، ثمّ قسّمهُ الی ما یقترن بشوقٍ، فیقدّم الشّعور بالمطلوب علی الشّعور بالأُوسط، و الی ما لا یقترن به، فیتأخّرُ عنه. و ذلک خبطٌ یشتملُ مع مخالفةِ المتن علی التّناقض الصّریح. همان، ۲ / ۳۵۹.

۳ - و الفاضل الشارح، نسبَ کلام الشیخ فی هذهِ الفصول الی التّطویل، و رام اختصاره... و اقول: لیت شعری ما یُرید بالنّفس الّتی یقولونَ بها، ان اراد به ذات الانسان المُدرکة المحرّکة، فلا مغایرة، و ان اراد بها شیئاً آخر، فالشّیخُ لم یقل بها، و ینبغی ان یعلم انّ هذا الرّجل، اعظمُ قدراً من ان یجعل امثال هذا، لکنّه یتجاهل فی کثیرٍ من المواضع تقرّباً الی الجُهّال. همان، ۲ / ۲۹۸ و ۲۹۷.

با این حال، نکتهٔ ادب‌آموز این که خواجه در هیچ یک از نقدهای خویش بر جرح‌های شارح رازی، از حدود و موازین ادب و احترام و معیارهای نقد علمی و اخلاقی خارج نشده و در همه موارد، از او با عناوینی چون: «الفاضل»، «الفاضل الشارح» و در مواردی هم «امام» یاد کرده و حریم او را محفوظ نگاه داشته است. تنها جایی که خواجه را در حالِ انتقادی بس طعنه‌آمیز می‌توان یافت، آنجاست که در بحثی اظهار می‌دارد: فانظُر الی هذا الرّجل الفاضل، کیف یخبط فی کلامِهِ و لا یُبالی این یذهب؟[1]

در این میان، قطبِ شارح یک «مُحاکم» است. در کلام شارح صاحبِ محاکمات نمونه‌هایی می‌توان یافت در تعریض به امام، و من جمله در موردی می‌گوید: فالامام لم یتفطّن بکلام الشّیخ، حیث حملها علی الاجزاء العقلیّة.[2]

شارحِ صاحبِ محاکمات، در جایی خواجه را متّهم می‌کند به حرص بر محکوم نمودن امام رازی[3]، و این منتهای بی انصافی تواند محسوب شد، اگر اشکالی که می‌گیرد، وارد باشد.

دانسته‌های شنیداری

برخی از توضیحاتِ شارحان بزرگ اشارات، مبتنی بر دانسته‌هایی شنیداری است. آنها به این موضوع، با عباراتی چون «هکذا سمعته»[4] و نظایر آن تصریح نموده‌اند:

ـ و من الفُضلاء من سمعتُهُ یقول: لنا تعقّل العوارض الشّخصیه، فانّ تلک العوارض، ان کانت عقلیّه لم یشخص شیئاً خارجیاً و ان کانت خارجیة، فهی عارضةٌ فی الخارج، و من البیّن عند العقل ان تشخّص العرض الخارجی، بل وجوده موقوفٌ علی وجود المعروض و تشخّصه فکیف یحتاج فی تشخّصه الی العرض، و...[5]

---

۱ – همان، ۲ / ۲۰۰.
۲ – همان، ۲ / ۱۹۸.
۳ – فلیت شعری کیف یورد الاعتراض علی ما وجهه حتّی اشتغل بحلّه و ان هذا الّا غفلة عن توجیه الکلام، او حرص علی تخطئة الامام، م. همان ۳/ ۲۴۲.
۴ – همان، ج ۳ / ۳۲۰.
۵ – همان، ج ۲ / ۱۳۰.

ـ و قد سمعتُ بعض الافاضل بخراسان انّه یذکر: انّ ابن الاعرابی، اورد فی کتابه الموسوم بـ«النوادر»، قصّةً ذکر فیها رجلان وقعا فی اسر قوم... و لم یتّفق لی مطالعة القصّة من الکتاب المذکور، و هی علی الوجه الّذی سمعتُهُ غیر مطابقةٍ للمطلوبِ هیهُنا، لکنّها...[۱]

ـ من الفضلاءِ من سمعتُهُ یقول: النّسبةُ علی عکس ما ذکر، فانّهُ...[۲]

شخص و شخصیّتِ شارحان

الف ـ خواجه طوسی:

در میان دیدگاه‌های **خواجه طوسی**، یکی از نظریّات او می‌تواند نمودی از ذهن و زبان او باشد و آن اینکه او معتقد است:

انّ ما ورد به التّنزیل، اذا حمل علی ظاهره، لم یکن مخالفاً للاصول الحکمیّة.[۳]

او تحت عنوان «نکته»ای معتقد شده است: همان گونه که مطالب توسط کثیر طلبان فزونی یافته است، باید توسط کسانی دیگر کاهش گیرد و به دو اصل برسد.[۴]

خواجه طوسی جزو فلاسفه واقعی بوده است، نه متفلسفه، چه او خود متفلسفه را کم ارج‌ترین انسانها شمرده و گفته است: المتفلسفة المقلّدین... هم أراذلُ الخـلق.[۵] **حکیم سبزواری**، خواجه شارحِ اشارات را «**سلطان المتکلّمین خواجه نصیر طوسی** – قدّس سرّه» شناسانده است.[۶] امّا نگاهِ **حکیم سبزواری** به **ابن سینا** بسی نکته‌دار تر است، آنجا که

---

۱ – همان، ج ۳ / ۳۶۵. ۲ – همان، ۲ / ۲۲۱.

۳ – همان، ۳ / ۳۳۱.

۴ – نکتة و هی انّ المطالب، کما یکثّرها المکثّرون، فللمقّللین ایضاً ان یقلّلوها، بان یجعلوا اصولها اثنین مطلباً. همان، ۱ / ۳۱۲. ۵ – همان، ۲ / ۱.

۶ – «اسرار الحکم» / ۱۴۷. بعدها کسانی دیگر، از او با عنوان: «سلطان المُحقّیقن و برهان الموحّدین، حجّة الفرقة النّاجیه، الخواجه نصیرالحقّ و الملّة و الدّین» یاد کردند. «تتمة المنتهی» / ۶۱۲، چاپ دوم ۱۳۸۳. از روی این کثرتِ لقب و نیز وفور استعمال آن دربارهٔ هر کسی، می‌توان تخمین زد در لسان این جماعت «الاسماء تنزل من السماء» است و بر روی

به بهانهٔ شرح قصیده عینیّهٔ وی، او را صاحب تمامیّت می‌شناساند و می‌گوید: **شیخ رئیس** را - که مروّج حکمتِ **مشّائیه** است - قصیدهٔ عینیّه است[۱]، در این باب، چون لفظاً و معناً تمامیّتی دارد، مانندِ خودش که در میانهٔ مشّائینِ اسلام تمامیّتی دارد و به همهٔ فنونِ حکمت آراسته است، چنانکه از مادّه تاریخش نیز مفهوم می‌شود:

حجّة الحقّ ابو علی سینا در «شجع» آمد، از عدم به وجود
در «شصا» کسب کرد، کلّ علوم در «تکز» کرد، این جهان بدرود[۲]

در خصوصِ قصیدهٔ عینیّه، نظر بر این است که ابن سینا در خصوص قبل از جسم بودن نفس، بر **افلاطون** خرده گرفته، ولی در قصیدهٔ عینیّه، خود به همین رأی قائل شده است.[(۵۰)]

باری، در صدرِ شارحان دنیای اشارات، نام مردی به نام **خواجه نصیرالدین طوسی** درخششی نگین‌وار دارد. از او با عنوان «استاد بشر» و «عقل حادی عشر» یاد شده است.[(۵۱)] در اصطلاحِ «عقل حادی عشر» نکته‌ای نهفته است که طیّ آن خواسته‌اند بگویند: او از اقران و امثال خود بسی والاتر و بالاتر بوده است.

اینکه گفته شده است: در علوم مختلف خوشه چید و دیری نگذشت که در سراسرِ جهان اسلام به درجه‌ای از علم رسید که کسی نظیرش یافت نمی‌شد[(۵۲)]، مورد اتّفاق مورّخان تاریخِ علم است که با نظر به بُعد ریاضی و تجربیِ وی، قابل قبول به نظر می‌رسد، هر چند در چنین نقل‌هائی، خطاهائی از سر اغراق و اغراق‌هائی از سر خطا، چندان بی محمل نیست.

او مردی داهی و فوق العاده باهوش بوده است. در ریاضیات، پایگاهی بس ارجمند داشت و رساله «شکل القطاع» او، متضمّن مباحثی در مثلّثات است که قبل از وی، کسی به آنها دست نیافته بود. در نجوم علاوه بر زیجِ ایلخانی که از شاهکارهای نجومی

همه.

۱. شیخ بهائی قصیده عینیّه ابن سینا را در کشکول آورده است: «کشکول»/ ج۲ ص ۲۱۵ - ۲۱۶ و «کتاب الکشکول»/ ص ۲۰۶ و ۲۰۷. و نیز «اسرار الحکم» و نیز «وفیات الاعیان».

۲ - «اسرار الحکم» / ۳۵۸.

اسلامی است و تأسیس رصدخانهٔ مراغه به امر هُلاکو بر کتاب مجسطی بطلمیوس انتقاداتی وارد کرد که به عقیدهٔ سارتر دلیل کافی بر نبوغ او در علم فلک است، در فلسفه نیز همه‌جا حدّت ذهن و وسعت بینش او هویداست.[(۵۳)] علی رغم همهٔ مسائل، اقتدارِ خواجه طوسی در ساحتِ شرح و کوچه پس کوچه‌های دنیای فلسفه سینوی، واضح‌تر از آن است که نیازی به ذکر آن باشد، و همین موضوع سبب شده با یک چیرگی و اشراف و تسلّط خاصّ، موضوعات اشارات را مورد تحلیل قرار دهد.[۱]

لازم به یادآوری است: شرحِ اشاراتِ جناب خواجه، یک مرتبه نوشته نشده است. قراینی در کتاب وجود دارد که نشان می‌دهد خواجه آن را با مرور زمان و در طول چند دهه نوشته و بعد از نوشتن، باز آن را تکمیل نموده است.

این موضوع شاید یکی از عللِ ماندگاری و اتقان و استحکام کتاب باشد. او در توضیح و حل داستانِ سلامان و ابسال، تذکار می‌دهد که قصّه مطابق با نظر شیخ را، بیست سال بعد از اتمام نوشته شدن شرح یافته و آنگاه آن را نقل کرده است.[۲]

فنقول: الوجودُ لیس بکلّی و ان کان مُطلقاً.

فتأمل فی هذا المقام، فانّه لا یعرفه الّا الرّاسخون فی العلم.[۳]

ب : قطب الدین رازی

قطب‌الدین رازی نیز از دیگر شارحان اشارات است که سعی کرده است میان اختلافات خواجه و فخررازی، در حول کلام شیخ، توافقی حاصل کند.

---

۱ - تنها جایی که در کلام او، به غموضِ موضوع اشاره‌ای می‌بینیم، جایی است که اعلان می‌کند: تشخّص الهیولی بالصّورة المُطلقة من حیث هی فاعلةٌ لتشخّصها و سقط الدّور، و هذه المسئلةُ من غوامض هذا العلم. «الاشارات»، ۲ / ۱۹۲.

۲ - و امّا القصّة الثّانیة و هی الّتی وقعت الیّ بعد عشرین سنة، من اتمام الشّرح و هی منسوبة الی الشیخ، و کانّها هی الّتی اشار الشّیخ الیها، فانّ اباعبید الجوزجانیّ، اورد فی فهرست تصانیف الشیخ ذکر قصّة سلامان و ابسال له، و حاصل القصّة...همان، ۳ / ۳۶۷.

۳ - همان، ج ۳ / ۵۸.

قطب‌الدین رازی از کسانی بود که تعالیم مکتب مشائی را ادامه داده و آن را با برخی از عقاید مکتب اشراقی آمیخته وزمینه را برای احیای حکمت در دوره صفویه فراهم ساخت. کتبی مانند اشارات که زیاد شرح شده، با شروح فخرالدین رازی، خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی سیر چند قرن فلسفه مشائی را در بر دارد. این کلام سید حسین نصر است، اما نمی‌دانیم چگونه می‌توان میراثی به نام شرح اشارات را با آن منطق و با آن فلسفه و با آن حکمت و عرفان جزو فلسفه مشاء محسوب داشت؟

در اینجا اشاره به آخرین تعلیقی که قطب محاکم بر شرح الاشارات زده است خالی از فایده به نظر نمی‌رسد:

هذا ما تلخّص لدینا فی شرح الشّرح بالافکار المتوالیة و فاض علینا من عالم القدس بالافاضات المُتتالیة و انّه اشرف ما کتب فی الکتب و انفس ما یتوجّه الیه رکاب الصّلب، لا یعرف قدره الّا من ایّد من عندالله بذهنٍ وقّادٍ و نظر فی العلوم نقّاد و لا ینتفعُ به الّا ذو دربةٍ بتوجیه المباحث، اذ فکرهُ متعلّقةٌ فی المبادی، حتی ینتهی الی الغایات. فالضّن الّذی اوجب الشیخ فی کتابِهِ، فهو بهذا الکتاب اوجب و النّهی عن اضاعتِهِ و اذاعته الی الجاهل و المتفلسفین اولی و اوجب، وفّقنا اللّه و جمیع طالبی الحکمة لدرک الحق و وفّقنا علی مقامات الصّدق، انّه علی کُلّ شیءٍ قدیرٍ و بالاجابة جدیرٌ و صلی الله علی اشرف الاوّلین و الآخرین و آله الطّیبین الطّاهرین.[۱]

نسخه‌ها و ناسخان

در «شرح اشارات»، کلمهٔ «نسخه» و «ناسخ» زیاد به چشم می‌خورد و چنین به نظر می‌رسد که اشارات از تطاولِ نسخ در امان نمانده و طغیانِ قلم ناسخان، بسا مشکلاتی در این مجموعه فراهم آورده که در مواردی، آه از نهاد شارحانِ آن در آورده است.[۲]

---

۱ - همان، ۳ / ۳۶۱.

۲ - و رُبما وقع ذلک التّغییر من طغیان قلم النّاسخ. همان، ج ۳ / ۲۳۱.

و انّ هذا التّقدیم و التّأخیر، انّما وقع من غفلة النّسّاخ، و اللّه اعلم. همان.

در مواردی بس و بس، شارح را گمان چنین است که در نُسخ اشارات، اضافات و تغییراتی توسط مُستنسخین وارد آمده است:

«و الکذب» فی الکتاب سهوٌ لعلّه وقع من ناسخیه فانّ اکثر الکتب خالیة عنها، و قد رایت بعضُ نسخ هذا الکتاب ایضاً خالیاً عنها و کثیر من المتأخّرین لم یتنبّهوا لهذا و ذکروا قید الکذب فی مصنّفاتهم.[۱]

دستبردِ نُسّاخ و سهوِ آن‌ها، در بی‌کرانه‌هایی از اشارات، دارای قراینی است که از چشمِ تیزنگرِ شارحی چونان **خواجه طوسی** البته نمی‌تواند پنهان بماند، تا از عیار نقدانی و حقّانی نگاشتهٔ او کاسته گردد.

و الفاضل الشارح، لذلک جعلَ العقل بالملکة مرتبةً بعد الفکر و الحدس، و قبل القوّةِ القدسیّة، و ذلک سهوٌ منه، شهدَ به سائرُ کتُبُ الشیخ و غیره، و منشأُ هذا السّهو، هو وجود الواو المذکورة الفاصلة بین قوله: «او بالحدس و هو «زیتٌ» ایضاً» و بین قوله: «ان کانت اقوی»، فهی زائدةٌ، الحقُها النّاسخون خطئاً، و التّقدیرُ اتّصال الکلامین.[۲]

در این اشاره، با نظر به نُسَخ، **سهوِ شارح رازی**، کشف و بر ملا گشته است و این امری است مهم.

از مباحث لفظی

عروبت اشارات، در حالت عمومی خود چندان ثقیل و فنّی و متکلّفانه نیست و یکنواختی آن، در مواردی چند، زنجزاد به نظر می‌رسد و آورده شدهٔ برخی عبارات فارسی، به جهت قلّت بسیار شدید، چنان نیست که بتواند تنوّعی در آن حاکم کند. توضیحاتِ فارسی این اثر حتّی به تعداد انگشتان یک دست نیز نمی‌رسد ک نمونه‌ای از آن در جلد سوّم قابل مشاهده است.[۳] در جایی از اشارات، به حکایتی بر می‌خوریم

---

۱ – همان، ۱ / ۱۹۶.
۲ – همان، ۲ / ۳۵۶.
۳ – و تحقیق الاعداد، تقریبُ تأثیر العلّة الی المعلول. و الاعداد بالفارسیّة: «آماده گردانیدن، یعنی مادّه را از جهت تأثیر مؤثر آماده می‌گرداند». و لا شّک أنّ المُعدّ، یقرّب الی الوجود، فانّ

طعنه آلود، از صاحب ایساغوجی که البته از نوادرِ اشارات به شمار می‌رود. داستان طبق نصّ و نقل شیخ این است که:

حکایة: و کان لهم، رجلٌ یعرف بـفرفوریوس، عمل فی العقل و المعقولات کـتاباً یثنّی علیه المشّاؤون، و هو حشفٌ کلّه، و هم یعلمون من انفسهم انّهم لا یـفهمونه و لا فرفوریوس نفسه، و قد ناقضه من اهل زمانه رجلٌ، و ناقض هو ذلک المُناقض بما هو اقسط من الاوّل.»[۱]

مباحثِ لُغوی اشارات، تا به آن حدّ نیست که بتوان حسابی روی آنها باز کرد، ولی در عین حال، در مواردی بس اندک به چشم می‌خورد:

یقال: هو عرضة الشّیء و عرضة للشیء، اذاکان منتصباً لشیءٍ لا یتعرّضُ ذلک الشّیء لغیره، و باقی عباراته واضحة.[۲]

حدِّ بسیار کم و اندکِ کنکاش‌های لُغوی اشارات، در دو نمطِ آخر اشارات، به جهت اینکه شیخ بُعدی منثور به نوشته‌هایش بخشیده و از لغاتی جان‌دار و مایه‌ور بهره گرفته، به طرزی بی سابقه افزایش یافته و خواجه را بر سرِ توضیح و تشـریحِ لغـات و «واژه کاوی» نشانده است، هر چند بر خلاف معمول، از هیچ «لغت‌نامه» و لغت‌دانی یاد نشده و در معانی لُغت‌ها نیز، به کوتاه‌ترین و روشن‌ترین معانی اقتصار شده است، شاید به این دلیل که مُتد این شرح، از نوع‌های مرسوم و متداول شروح نیست. اشارات با اینکه از توجّه‌های صرفی و نحوی خالی است، در جایی از نمطِ آخر، به دایره‌ای از ترکیب‌های نحوی بدل شده. علّت این موضوع را باید در ضرورتی جست کـه ثـقالت عـبارت‌ها ایجاب می‌کرده، درست مثل ضرورت‌های لغوی انماط آخر.[۳] پایان بخشِ این دیباچه

أمس مقرّبٌ للیوم. همان، ج ۳ / ۱۰۳.

۱ – همان، ۳ / ۲۹۵.

۲ – همان، ج ۳ / ۳۲۷.

۳ – و لفظة «کان» فی قوله: «ثمّ ان کان» ناقصةٌ، «و ما یلوّحه» اسمها، و سائرُ ما بعده الی قوله: «کمالاً ما»، متعلّقاً به، «و حقّاً» خبرُها، و قوله: «صار للاجسام السّماویّة زیادة معنی فی ذلک»، تالی القضیّة، و معناه: انّ ارتسام الجُزئیّات فی المبادی، علی تقدیر کون الافلاک ذوات نفوس ناطقه، یکون أتمّ، و ذلک لتظاهر رأیین عندها؛ احدهما کـلّیٌّ، و الآخـر جـزئیٌّ، فـانّهما قـد

- مثل دیگر نوشته‌ها و کتاب‌های این کمترین ـ قطعهٔ نوئی است با عنوان «**فرشتهٔ ناتنی**» که به اهل «درک» و «عصر» و دانایانِ رازِ «**حق السکوت**» تقدیم می‌گردد:

نگاه‌ها میله دارند و
من آن فرشتهٔ نارس و ناقص و ملول
که نیاز به «فوریِ» یک مداوا داشت.
دست‌ها خشن زبان و
من آن «فرشته ناتنی»
که یک پنجه ـ فقط یک پنجه - مأوا می‌خواست.
بهارِ لفظ‌ها پر از زخم و جراحت،
من آن فرشته نانجیب و غریب
که آرزوی خونینِ نماز بهاری در سر داشت.
زمینتان فرشته ستیز است و
من آن فرشتهٔ مهبوط
که برای شکستهٔ بالش، نداشت خانه، لانه نداشت!
سقوط‌هاتان بسی تند شیب‌اند و
من آن کم نفسی
که شکاف رفتنش، بسی تنگ است.
گناهِ فرشته بودن
راهنمای خوبی برای آزردن یک دلتنگ است،
نشانی ام را، نشانه‌ام را گم نکنید!

۲۰ اسفند ۸۳ / کریم فیضی.

یستلزمان النّتیجة کما فی الذّهن الانسانی، و لفظة «مستور»، تورد فی بعض النّسخ بالرّفع، علی انّه صفةٌ لضرب من النّظر،و تورد فی بعضها بالنّصف علی انّه حالٌ من الهاء الّتی هی ضمیرُ المفعول، فی قوله: «ما یلوّحه» و هو الصّحیح، لانّ الموصوف بالاستتار، هو الحکم بوجود تلک النّفوس الّتی...همان، ج ۳ / ۴۰۰.

پی نوشت‌ها:

۱ ـ «ابن‌سینا به روایت اشکوری و اردکانی»، چاپ اول ۶۴، امیر کبیر، به قلم دکتر سید ابراهیم دیباجی / ۳۵.

۲ ـ گفته شده است: مولانا تنها در این بیت از ابوعلی سینا نام برده ولی در فحوای کلام خود چند بار به مناسبت‌هائی پوشیده از او یاد کرده و این یادآوری‌ها گاهی با طعنه و تعریض همراه است. «شرح تحلیلی اعلام مثنوی» / ۱۴۳.

۳ - «کشکول» / ۲۷۸.

۴ - «کشکول» / ج ۳ ص ۳۸۴.

۵ ـ «دایرةالمعارف فارسی»، ۲ / ۳۳.

۶ ـ «دو بال خرد، عرفان و فلسفه در رسالةالطیر ابن سینا»، شکوفه تقی، نشر مرکز / ۳۲.

۷ - بایسته به یادکرد است: سهروردی در تعظیم نمودن ارسطو، بر ابن‌سینا تعریض دارد. «با کاروان اندیشه» / ۲۱۷.

۸ ـ «نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت» / ۲۶۵ و نیز «خرد جاودان» / ۱۹۴.

۹ - شیخ در تعریف شعر می‌گوید: هو کلام مخیل مؤلف من اقوال موزونة متساویة و عند العرب مقفّاه...، «فن الشعر» / ابن‌سینا. ابن سینا لذت بردن از تشبیه را بـه «تـعجیب» بـر می‌گرداند. به گفتهٔ شفیعی کدکنی این سخن او با توسعه‌ای که می‌توان در مفهوم تعجیب قائل شد، بسیار سخن دقیق و قابل ملاحظه‌ای است. «صور خیال در شعر فـارسی» چـاپ سـوم انتشارات آگاه / ۳۴. لازم به یادآوری است که اشعار زیادی به ابن سینا نسبت داده شده که قطعاً ازاو نیست و آن مقداری که می‌تواند به او مربوط باشد، نیاز به یک بررسی دقیق دارد. گفته شده است: ابن سینا رساله هائی نیز در موسیقی داشته است و اگر چه در نواختن ساز و موسیقی عملی به پای موسیقی‌دان بزرگ، فارابی نمی‌رسد، اما نظراتش دربارهٔ موسیقی هنوز

نیز شگفت و در خورِ نگرش است. «کارنامه ابن‌سینا» / ۷۸. به مناسبت آغاز هزاره دوم زندگی بو علی، گزارش فریدون جنیدی، چاپ نخست ۱۳۶۰، انتشارات بنیاد نیشابور.

۱۰ - «ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی»، / ۳۹ و ۴۰.

۱۱ - «بزرگان فلسفه» / ۱۰.

۱۲ - از آن وقتی که حکمت و فلسفه در یونان شروع به ظهور نمود، الی یومنا هذا و تا روز قیامت، صدها و هزارها عقاید و آرا و فرق و تئوری‌های فلسفی ظهور نموده و خواهد نمود و هر فرقه‌ای با دلایل قاطعه و حُججِ واضحه، ردّ فرقه دیگر را می‌نماید. «نامه‌های قزوینی به تقی‌زاده»، چاپ اول مرداد ۱۳۵۱، به کوشش ایرج افشار / ۱۸۱.

۱۳ - «بزرگان فلسفه» / ۱۰.

۱۴ - نوزائی، عصرِ دگرگونیِ ژرف در راه و روش‌های اندیشهٔ سدهٔ میانه. پیش از این، وقتی اهلِ علم، سده‌های میانه را دورهٔ سترونی معرّفی می‌کردند، گفته می‌شد: نوزائی یا رنسانس تمدّن، در ایتالیای پس از ۱۳۰۰ رخ داد. امّا این دیدگاه دیگر پذیرفته نیست. اصطلاح «رنسانس» به جای آنکه بر «نوزائی تمدّن» دلالت کند، تنها به معنای دگرگونی‌های مهمی است که پس از ۱۳۰۰ م، در ایتالیا رخ داده و تا پیش از ۱۶۰۰، به سایر بخش‌های اروپا گسترش یافته است. تاریخ تمدن، ۲ / ۳. بنگرید به فصل سومِ کتاب «تاریخ علم» نوشتهٔ دامپی یر، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، صص ۱۴۵ - ۲۲۰. در این کتاب آمده است: جریان‌ها با قوّت تمام به هم می‌رسند و سیلاب بزرگ نوزائی را تشکیل می‌دهند... روحیهٔ نوزائی نخستین بار در ایتالیا ظاهر شد، بعداً از ویرانهٔ دوره‌های قدیم اندک اندک باز نمایان شد.... /۱۵۴، نوزائی گسترده‌تر از آن بود که به ادبیات منحصر باشد. از تأثیرهایِ دیگر، موجباتِ ایجاد مایه فکری بی سابقه‌ای را فراهم آورد، هر چند عُنصر ادبی قدیمی‌ترین و یکی از مهمترین عناصر بود... /۱۵۵. امّا جریان اصلیِ نوزائی آلمانی از راه تحقیق در کتاب مقدّس، به «اصلاحِ دینی» انجامید. آلمان قوّت و گرایش‌های فکری تازه‌ای پیدا کرد، اما نه آرمان ایتالیایی دربارهٔ فرهنگ خودی را پذیرفت و نه مثل ایتالیا به پیرایش شرک پرداخت... / ۱۵۷. اشاره به این نکته خوب است که در تاریخ بشر، سه دوره‌ای که شگفت انگیزترین تحوّلات فکری در آنها دیده می‌شود، یعنی عصرِ اوج یونان، عصر نوزائی و سده‌ای که دورهٔ ما را در بر می‌گیرد، همگی عصر گسترش‌اند، چه گسترش جغرافیایی و چه اقتصادی و از این رو نیز عصرِ افزایش ثروت

و امکانات برای زندگی مرفّه‌اند. / ۱۶۰. نیکلاس کاپالدی می‌گوید: معمولاً به آن دورهٔ تاریخی که در پی سده‌های میانه می‌آید، «رنسانس» می‌گویند. مشخّصهٔ این دوران، گرایشی نوین به مواریث یونان و روم است. حقیقت امر این است که: رنسانس، به هیچ بازنگری جدّی در نگرش آدمی به عالم نینجامید. اگر قرار بر کلّی‌گوئی باشد، باید بگوئیم: رنسانس در وهلهٔ اوّل، دل نگران مسأله ارزش‌ها بوده است، چگونه انسان به رابطه‌اش با دیگر انسان‌ها و با خدا می‌نگرد. چهره‌های سرشناسِ رنسانس، انسان گرایان بودند و دل مشغولی نخست آنها «هنر» و «ادبیات» بود.. فلسفه علم ص ۶۷ و ۶۸. بیداری، از راجر بیکن (متوفی در ۱۲۹۴ مسیحی) آغاز شد و با لئناردو داوینچی، که دریای موّاجی بود (۱۵۱۹ - ۱۴۵۲ مسیحی) توسعه یافت. در نجوم با کپرنیک (۱۵۳۴ - ۱۴۷۳ مسیحی) و با گالیله (۱۶۴۲ - ۱۵۶۴) به حدّ کمال رسید. پیشقدم نهضت در مغناطیس و الکتریسته گیلبرت (۱۶۰۳ - ۱۵۴۴) و در طب و تشریح وسالیوس (۱۵۶۴ - ۱۵۱۴ مسیحی) و هاروی (کاشف دَوَران خون: ۱۶۵۷ - ۱۵۷۸) بودند. به همان اندازه که علم پیشرفت می‌کرد، «ترس» از میان می‌رفت، دیگر کسی «مجهول» را پرستش نمی‌کرد، بلکه سعی می‌کرد بر آن غالب آید. اطمینان، روحِ جدیدی در مردم می‌دمید، سد ها پی در پی می‌شکست، دیگر برای بشر، حدّ و مرزی نمانده بود.... این عصر، عصرِ عمل و امید و شدن بود، در هر میدانی اقدامات و فعالیّت‌های جدید به عمل می‌آمد و دنیا منتظر آوازِ روحی بود که همهٔ اینها را در خود ترکیب و خلاصه کند. این همان فرانسیس بیکن بود، تواناترین مغزِ قرون جدید. او زنگی نواخت که تمامِ اذهان را آمادهٔ کار ساخت و اعلام کرد که: اروپا به سنِّ بلوغ رسیده است. تاریخ فلسفه، / ۹۸ و ۹۹. نیز آنچه در حاشیهٔ «تذکرهٔ شاه طهماسب»، به نقل از زرین‌کوب یادداشت کرده‌ام.

۱۵ - نمونه را می‌توان یاد کرد از اظهاراتی که غزالی در کسوت یک متکلم در حقّش نمود و معتقد بود: در بین مُتفلسفان اسلام هیچ کس مانند ابن سینا و فارابی به نقل علم ارسطاطالیس برنخاسته، پس تکفیر آنها واجب است. «با کاروان اندیشه» / ۱۳۲.

۱۶ - «دو بال عقل و خرد» / ۸.

۱۷ - این انسان بزرگوار در حدود کمتر از ۶۰ سال زندگی خویش با همه گرفتاری‌ها و مشکلات توانست بزرگترین و برجسته‌ترین نقش را در تکوین و تکامل علم و اندیشه در جهان اسلام و بلکه در سراسر مشرق زمین آن روز ایفا کند. «الاهیّات نجات»، ترجمه سید

یحیی یثربی، چاپ اول ۷۰ / انتشارات فکر روز / ۱۳.

۱۸ ـ «خرد جاودان»، چاپ اول ۸۲ / سروش / ۱۹۳.

۱۹ ـ «کشکول» / ۴۲۸.

۲۰ – «شرح تحلیلی اعلام مثنوی» / ۱۲۰ و «نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت» / ۲۶۳.

۲۱ – «بزرگان فلسفه» هنری توماس، ترجمه فریدون بدره‌ای، بی تا، بی چا، انتشارات کیهان و علمی فرهنگی / ۸.

۲۲ – «مقاله‌های فروزانفر» / ۲۰۵.

۲۳ ـ «مقاله‌های فروزانفر» / ۲۰۷.

۲۴ – «فیلسوف عالم» جعفر آل‌یاسین، دارالاندلس، چاب اول ۱۴۰۴ / ۳۱ و ۳۲.

۲۵ – همان / ۳۱.

۲۶ ـ «نقد عقاید؛ بررسی نظرات انتقادی ابوالبرکات بغدادی»، دکتر حمید عیدی، چاپ اول ۸۱ انتشارات افلاک / ۳۴.

۲۷ – همان. / ۳۷.

۲۸ ـ «کارنامه ابن‌سینا»، / ۱۱.

۲۹ ـ «خرد جاوادان» / ۱۹۴.

۳۰ ـ «اشارات»، ۳ / ۳۸۸.

۳۱ ـ «اشارات»، ۳ / ۳۸۹.

۳۲ ـ همان، ج ۳ / ۳۹۹.

۳۳ ـ همان، ج ۳ / ۴۰۱.

۳۴ – «دایرةالمعارف فارسی» به سرپرستی غلامحسین مصاحب، ج ۱ / ۳۳ و ۳۴.

۳۵ – «ابن‌سینا به روایت اشکوری و اردکانی»، / ۱۲۶.

۳۶ – همان / ۶۱ ترجمه فارسی دو نمط آخر اشارات در این کتاب آمده است: صص ۶۱ - ۱۰۹.

۳۷ – باید توجه داشته باشیم که این نظر موافق است با آنچه فخر رازی به نقل خواجه در آغاز نمط هشتم اظهار داشته و گفته است: و قد ذکر الفاضل الشارح: انّ هذا الباب، اجلّ ما فی

هذا الکتاب، فانّه رتّب فیه علوم الصوفیّة ترتیباً، ما سبقه الیه من قبله و لا لحقه من بعده ج ۳ / ۳۶۳.

۳۸ ـ «الاهیات نجات» / ۱۵.

۳۹ - «خرد جاودان» / ۱۹۶.

۴۰ - گفته می‌شود مطالبی که ابن سینا در نمط‌های هشتم و نهم اشارات مطرح کرده، نشانه تعقّل برین است / ۳۲ «معمای حیات» ـ ویراستهٔ اینجانب ـ و «تفسیر نهج‌البلاغه» ج ۷ و نیز عرفان اسلامی ـ ویراسته اینجانب ـ که با عنوان انگلیسیِ «عرفان مثبت» در دست چاپ است.

۴۱ ـ به گفتهٔ نصر: تنها در جهان تشیّع و مخصوصاً ایران و حوالی آن بود که فلسفهٔ ابن سینا پس از اینکه توسط سهروردی تعبیر و تأویل شد، به وسیلهٔ خواجه نصیرالدین طوسی تجدید حیات کرد و سپس با افکار عرفانی مکتب ابن عربی آمیخت و به دست میرداماد و ملاصدرا [رسید] و به صورت عنصر مهمّی در یک مشرب جدید فلسفی در دامنهٔ تشیّع احیا شد و تا به امروز حیات خود را حفظ کرده است. «نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت» / ۲۷۳.

۴۲ - همان. نامه منسوب به ابن سینا به شیخ ابوسعید ابوالخیر، به فرضِ صحّت این انتساب، جزوِ ذخائر معنوی و موارث حکمی شیخ الرئیس باید شمارده شود[۱] و به گفته فاضل اردکانی: این وصیّت بر مراتب عالی اصولِ حکمت منطبق است و عبارت‌های آن، هر یک گنجی است از حکمت. «ابن‌سینا به روایت...»، امیر کبیر / ۵۸.

۴۳ ـ «نظر متفکران ...» / ۲۷۷،

۴۴ ـ «نظر متفکران ...» / ۲۸۴.)

۴۵ ـ بنگرید به: «عرفان پلی میان فرهنگ‌ها»، چاپ اول ۸۳ / ج ۲ / ۳۸۴ و ۳۸۵.

---

۱ - این نامه در کشکول شیخ بهائی آمده است و اینگونه شروع می‌شود: ایّها العالم، وفقک الله لما ینبغی و رزقک من سعادة الابد ما تبتغی. انّی من طریق المستقیم علی یقین الا ان اودیة الظّنون علی الطّریق المستجدة متشعبة و انّی من کل الطالب طریفة و لعل الله یفتح لی من باب حقیقة حاله بوسیلة تحقیقه و تصدیقه.. «کتاب الکشکول» / ۲۹۱ و «کشکول» ـ طبع فراهانی ـ/ ج ۳ ص ۴۵۷ - ۴۵۹.

۴۶ – به گفتهٔ قزوینی: آقای فروغی راجع به جشنی که تُرک‌ها برای مرور نهصد ساله از وفات ابن سینا که به عقیده ایشان ترک بوده، شرحی مرقوم فرموده بود و می‌خواهند در اروپا شاید توسط بعضی مُستشرقین بتوان کنفرانس‌هائی داد که در خصوص ایرانی بودن ابن سینا که حرف ترک‌ها را باطل کند...» «نامه‌های قزوینی به تقی زاده» / ۲۶۶.

۴۷ – «تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی»، ج ۱۱ / ۳۴۵ و ۳۴۶.

۴۸ و ۴۹ – «خرد جاودان» / ۲۰۲ و ۲۰۳.

۵۰ – «با کاروان اندیشه» / ۲۱۶.

۵۱ و ۵۲ و ۵۰۳ – «بزرگان فلسفه» / ۴۰۴ و ۴۰۵.

(۵۴ـ «جاودان خرد» / ۲۲۶.

پیشگفتار: گفتاری در منطقِ سینوی

با نظری اجمالی به تاریخ منطق در می‌یابیم که: این علم در سیرِ تحوّل تاریخی خویش، مراحل مهمی را پشت سر گذاشته که مجموعاً به حوزه‌ها و مکاتب زیر قابل تقسیم است:

- منطق ارسطویی
- منطق رواقی ـ مگاری
- منطق سینوی
- منطق قرون وسطی
- منطق رنسانس
- منطق جدید.

بی‌شک، یکی از دوره‌هایِ درخشانِ تاریخ منطق که علاوه بر طرحِ ایده‌ها و ابداعات مستقل، حلقهٔ واسطی در انتقال میراث منطقی یونان به دوره‌های پس از خویش نیز به شمار می‌رود، «منطقِ سینوی» است.

منظور از منطقِ سینوی، اشاره به مجموعه‌ای از ابداعات و نوآوری‌هایی است که اصول و مبانی آن توسّط ابن‌سینا، منطق‌دان شهیر جهان اسلام، ارائه شده و پس از وی، توسط پیراونش همانند خواجه نصیرالدین طوسی، نجم‌الدین کاتبی قزوینی، سراج‌الدین ارموی، قطب‌الدین رازی و... بسط و توسعه یافته و به کمال رسیده است. در بین این نوآوری‌ها، به ویژه باید به دو نظریهٔ مهّم منطقی زیر اشاره نمود:

۱ ـ نظریهٔ قیاس اقترانی شرطی[۱] ۲ ـ نظریهٔ موجّهات زمانی.[۲]

۱.Theory of hypothetical attributive syllogism

۲.Theory of temporal modalities

عناصرِ اولیّهٔ نظریات مزبور، اگرچه ریشه در مباحث منطقی ارسطو و رواقیون دارد، لیکن به عنوان یک نظام مستقل منطقی، تنها در آرای ابن‌سینا ارائه گردیده است.

اهمیّت صوری این دو نظریّه و بسط و گسترشی که به ویژه پس از ابن سینا، یافته‌اند تا آنجاست که این دوره از پژوهش‌های منطقی را می‌توان به دورهٔ منطقی سینوی[1] یا «منطق سینائی» نامگذاری نمود و اهمیت آن را در تاریخ منطق، در کنار دیگر مکاتب منطقی مثل «منطق ارسطویی» و «منطق رواقی ـ مگاری»، مورد تأکید قرار داد.

متأسفانه ابداعات مزبور، به علّت نبودن زمینهٔ آموزشی ـ پژوهشی مناسب در ایران، در بوتهٔ اجمال و ابهام رها شده‌اند و مبانی و ریشه‌های آن و هم چنین توالی و نتایج آنها مورد بررسی و تحقیق قرار نگرفته است.

در بین مورخان و محقّقان معاصر منطق، نیکولاس رشر[2]، منطق‌دان شهیر آلمانی و استاد دانشگاه پیتسبورگ آمریکا، بی‌شک جایگاه ویژه‌ای دارد. وی که از مشاهیر منطق جدید نیز محسوب می‌شود از معدود منطق‌دانان غربی است که بررسی و مطالعهٔ عمیقی در تاریخ منطق و به ویژه تاریخ منطق در جهان اسلام داشته و در عین حال، سعی فراوان و بلیغی نیز در بازشناسی، معرّفی، فرمول بندی، نمادگذاری و در پاره‌ای مواضع تصحیح و تکمیل ابداعات و نوآوری‌های منطقیون مسلمان به ویژه دو نظریهٔ یاد شده، یعنی نظریهٔ «قیاسِ اقترانی شرطی» و نظریهٔ «موجّهات زمانی»، داشته است.

سیر منطق در جهان اسلام[3]

علم منطق در جهان اسلام، همانند دیگر شاخه‌های علوم و فلسفه در قرون وسطی، کاملاً یونانی است و با فلسفهٔ شرقی (فلسفهٔ ایران، هند و چین) ارتباط چندانی ندارد.

---

۱ Avicennan logic

۲ Nicholas Rescher

۳ Rescher, Nicholas. "Arabic Lohic", in Encyclopedia of philosophy. edit. Paul Edward, Vol. 4, Macmillan Company , USA 1972, pp. 525 - 527.

مترجم در سراسر مقالهٔ حاضر، برای اجتناب از پاره‌ای سوء فهم‌ها، به جای واژهٔ «منطق عربی»، عبارت «منطق در جهان اسلام» را به کار برده است.

این منطق همان گونه که توسط مکتب ارسطویی[۱] متأخر یونانی حفظ و منتقل شده بود، تماماً به تقلید از سنّت یونانی کلاسیک توسعه یافت.

مقالهٔ حاضر تکامل منطق را در جهان اسلام، از نقطهٔ شروع آن، در اواخر قرون هشتم (قرن دوم هجری)، تا افول آن در قرن شانزدهم میلادی (قرن دهم هجری)، به اختصار و تنها با ذکر مهم‌ترین گرایش‌ها، شخصیت‌ها و موفقیت‌ها شرح می‌دهد.

اطلاعات مربوط به نویسندگان خاصّ را، در کتاب تاریخی کارل بروکلمن به نام تاریخ ادبیات عرب می‌توان یافت[۲].

انتقال منطق یونانی به جهان اسلام

مسلمانان پس از فتح سوریه و عراق، با تعالیم یونانیان، آن گونه که در نزد فرقه‌های مسیحی به ویژه نسطوریان[۳]، منوفیزیان[۴] یا یعقوبیان[۵] تبلور یافته بود، ارتباط پیدا کردند. این فرقه‌ها مراکزی مثل انطاکیه[۶]، ادسا[۷] و نصیبین[۸] را جایگزین تحقیقات هلنیستی اسکندریه نموده بودند. بنابراین، نخستین نویسندگان منطق به زبان عربی، دانشمندان مسیحی سوری بودند و مطالعات منطقی آنها که کاملاً مرتبط با علم طبّ بود، به زبان عربی ترجمه شد و زمینه ساز پیشرفت و توسعهٔ منطق در جهان اسلام گردید. گزارش کنندگان سوری و سریانی زبان منطق ارسطو به ترتیب معمول و متعارف زیر به مطالعهٔ آثار منطقی پرداختند.

---

۱. Aristotelianism

Brockelmann. C, Geschichte der arabischen Litteratur (GAL). 2 Vols. Weimar 1890; Berlin 1902; 2d ed. Leiden 1943 - 1949; 3 supp. vols. Leiden 1937 - 1942.

۳. Nestorians

۴. Monophystes

۵. Jacobites

۶. Antioch

۷. Edessa

۸. Nisibis

Ioagoge (اثر رفوریوس[1]); Categories; De - Interpretatione; Prior Analytics, Posterior Analytics, Topics, De - Sophisticis Elenchis, Rhetoric, Poeties.

این نُه اثر، به عنوان نُه بخش متمایز منطق، مورد نظر قرار گرفت که هر بخش بر متن استاندارد خویش مبتنی است. ساختار مزبور از منطق ارسطویی، مورد پذیرش مسلمانان قرار گرفت و منجر به سازمان و ترتیب زیر در موضوع منطق گردید:

بخش	نام عربی	متن اصلی
۱) مقدمه	الایساغوجی (al - isaghuji)	Ioagoge
۲) مقولات	المقولات (al - maqulat)	Categories
۳) تعبیر و تفسیر[2]	العباره (al - ibatah)	De - Interpretatione
۴) تحلیل	القیاس (al - qiyas)	Prior Analytics
۵) برهان[3]	البرهان (al - burhan)	Posterior Analytics
۶) جدل	الجدل (al - jadal)	Topics
۷) سفسطه	المغالطه (al - mughalitah)	De - Sophisticis Elenchis
۸) خطابه	الخطابه (al - khitabah)	Rhetoric
۹) شعر	الشعر (al - shir)	Poeties

به تمامی این مجموعه به عنوان «نه کتاب منطق» و گاه، به عنوان هشت کتاب (به استثنای Poeties یا Lsagogo) ارجاع و اشاره شده است. چهار مقالهٔ (کتاب) اول، تنها مقالاتی بودند که قبل از سال ۸۰۰ میلادی، به زبان سریانی و قبل از سال ۸۵۰ میلادی (۲۳۴ ه)، به زبان عربی ترجمه شدند و با نام «کتب چهارگانه» موسوم گردیدند[4].

---

۱. Prophyry

۲. Hermeneutics

۳. Apodictica

۴. کتاب Isagoge توسط ابن قاسم رقّی (۷۸۰ - ۸۴۰ م) دو کتاب Categories و De Interpretatione توسط اسحاق بن حنین (۸۱۰ - ۸۷۷) و کتاب Prior Analytics توسط ابن بطریق (۷۷۰ - ۸۳۰)، و تذاری / ثیاذورس (۷۹۰ - ۸۵۰)، ترجمه شده بودند - مترجم.

این کتاب‌ها، موضوع مطالعات منطقی در برنامهٔ تحصیلات بنیادی آکادمی‌های سوری تلقی می‌شدند. ترجمه‌های عربی مقالات منطقی ارسطو و ترجمهٔ تحقیقات و شروح یونانی این مقالات زمینه را برای اولین نویسندهٔ فیلسوف عرب زبان، یعقوب بن اسحاق کندی ۸۰۵ ـ ۸۷۳/ م (۱۸۹ ـ ۲۵۷ه)[۱]، فراهم آورد. نوشته‌های وی دربارهٔ متون منطقی ارسطو، شاید اندکی تفصیلی‌تر از نوشته‌های اجمالی دیگر نویسندگان باشد.

مدرسهٔ بغداد[۲]

در اواخر قرن نهم و قرن دهم میلادی، منطق تنها در مدرسهٔ منطقیون بغداد متمرکز و منحصر شده بود. بنیانگذاران این مدرسه از اعضای یک گروه کاملاً متشکل از مسیحیان سوری بودند[۳] که شامل معلمانی چون؛ ابوبشر متی بن یونس و معلمان آنهاست. ادامه دهندگان و پیروان تعالیم این مدرسه، یحیی بن عدی شاگرد متی بن یونس، و شاگردان وی و شاگردان این شاگردان بودند. در واقع تمامی این افراد، به استثناء ابونصر فارابی ـ که یک مسلمان بود ـ از مسیحیان نسطوری بودند.

ـ ابوبشر متی بن یونس[۴] ۸۷۰ ـ ۹۴۰/ م (۲۵۴ ـ ۳۲۴ه)، اولین متخصّص در مطالعات منطقی بود که در منطق مقالاتی نوشت. وی اولین توجمهٔ عربی مقالات Posterior Analytics و Poetics را ارائه نمود. وی هم چنین چندین شرح بر آثار منطقی ارسطو مثل شرح ثامسطیوس[۵] بر کتاب Posterior Analytics را نیز ترجمه نموده است.

در این باره:

Rescher. N, The Development of Arabic Logic, university of [ittsburgh press 1964, pp. 24 - 28.

۱. GAL, Vol 1. pp. 209 - 210.

۲. School of Baghdad.

۳. مدرسهٔ بغداد کهبه نام اسکول مرماری نیز نامیده می‌شده است در سال ۴۰۰ میلادی، بنا گردیده و وابسته به دیر فنی نزدیک بغداد بوده است ـ مترجم.

۴. GAL, Vol 1. pp. 207.

۵. Themistius.

علاوه بر این، وی خود مستقلاً چندین شرح و مقاله نوشته که متأسفانه در دسترس نیست.

ـ ابونصر فارابی[۱] ۸۷۰ ـ ۹۵۰/ م (۲۵۳ ـ ۳۳۴ه)، شاید مهم‌ترین منطق‌دان عالم اسلام باشد. شروح وی که فقط بخشی از آنها باقی مانده، شامل شرحی تفصیلی و کامل از ارغنون ارسطو است. تمامی منطق‌دانان پس از وی، حتّی افرادی همچون ابن سینا که در مقابل تأثیر و نفوذ فارابی موضع گرفته‌اند، ارسطو را از دیدگاه و منظر فارابی مطالعه نموده‌اند.

از میان نکات برجسته و قابل توجه خاصی که در شروح فارابی مطرح شده، مطالب زیر را می‌توان برشمرد:

۱ ـ تأکید جدّی بر تنظیم، ترتیب و چینش حدود به عنوان یک اصل در تحوّل قیاسات.

۲ ـ توسّل و ارجاع فراوان به قیاسات، از استنتاج قیاسی، به ویژه استفاده از قیاس حملی در استدلال تمثیلی.

۳ ـ بحثی استادانه در استفاده استقرائی از استنتاج قیاسی به ویژه استفاده از قیاس حملی در استدلال تمثیلی.

۴ ـ بحثی تفصیلی در مسئلهٔ «امکان استقبالی»[۲] و ارائهٔ تفسیری از فصل نهم کتاب عبارات[۳] ارسطو (بسیار قبل از طرح نظریهٔ پیتر آبلار[۴]) که بر اساس این تفسیر صدق قبلی و پیشینی امکان استقبالی، نفی نمی‌گردد.

ـ یحیی‌بن عدی[۵] ۸۹۳ ـ ۹۷۴ /م (۲۷۷ ـ ۳۵۸ه) که منطق و فلسفه را نزد ابوبشر متی بن یونس و ابونصر فارابی فرا گرفت. وی نه تنها آثار یونانی را از زبان سریانی به زبان عربی ترجمه کرد، بلکه نیمی از منطق‌دانان قرن دهم را نیز، آموزش داد. ابن عدی آثار مستقلی از جمله شرحی بر مقالهٔ تحلیل اول (Prior Analytics) با توجهی خاص به

---

۱. GAL, Vol 1. pp. 210 - 213.

۲. future Contingency.

۳. De Interpratione.

۴. Peter Abelard.

۵. GAL, Vol 1. p. 207.

قیاسات موجّهه[۱] که تقریباً هیچ یک از آنها در دسترس نیست.

سه موفّقیّت اصلی مدرسه بغداد عبارت‌اند از:

۱ ـ تکمیل مجموعه ترجمه‌های عربی از آثار منطقی یونان.

۲ ـ شروح و تفاسیر استادانهٔ فارابی (و احتمالاً دیگران) بر مقالات منطقی ارسطو.

۳ ـ مطالعه‌ای استادانه در پاره‌ای از مباحث منطقی غیر ارسطویی توسط متی بن یونس و فارابی مثل نظریهٔ شرطیات یا قیاسات اتصالی و انفصالی[۲] در امتداد مسیری که پیش از این، در آثار منطقی بوئتیوس[۳] یافت می‌شود و هم چنین تحویل و تبیین قیاسی استدلال استقرائی.

ابن سینا و تأثیر وی در علم منطق

علی رغم از بین رفتن مدرسهٔ بغداد در حدود سال ۱۰۵۰ میلادی (۴۳۴ ه) مطالعات منطقی در جهان اسلام ادامه یافت و بقای آن با این واقعیّت تضمین شد که منطق، به وساطت علمِ طبّ، همان گونه که از مسیحیان سوری اخذ شده بود، به عنوان بخشی مکمّل از سنّت طبی ـ فلسفی مسلمانان تلقی گردید.

از نظر گاه کمّی، قرن یازدهم میلادی(پنجم ه)، افولی در تاریخ منطق، در جهان اسلام، محسوب می‌گردد، مع هذا این دوره، خلاق‌ترین منطقدان جهان اسلام، دانشمند بزرگ ایرانی، ابن سینا ۹۸۰ ـ ۱۰۳۷/ م (۳۶۴ ـ ۴۲۱ه) را ـ که در غرب با نام اویسنا[۴] شناخته می‌شود ـ به وجود آورده است.

ابن سینا متهوّرانه سنّت جدیدی به وجود آورد. وی اگر چه به میزان زیادی مرهون و مدیون مدرسهٔ بغداد بود، لکن آن را تحقیر و سرزنش می‌کرد، چرا که منطق در مدرسهٔ بغداد، مطالعهٔ متون ارسطویی تلقّی می‌شد و ابن سینا این گونه جهت‌گیری به سوی متن را به جای موضوع و محتوا، خطا می‌پنداشت. برای وی و سنّتی که از وی تبعیت می‌نمود، یک کتاب منطقی شرحی بر آثار ارسطو نبود، بلکه مقاله یا اثری متسقل تلقّی

---

۱. modal syllogisms.

۲. hypothetical and disjunctive syllogisms.

۳. Boethius.

۴. Avicenna, GAL, Vol 1. pp. 452 - 458.

می‌شد که مشتمل بر زمینه و اسلوب خویش باشد. شاهکار ابن سینا مجموعه‌ای از مقالات وی در اثر تاریخی‌اش یعنی کتاب «الشفا» است که با نُه بخش ترجمهٔ عربی ارغنون ارسطو، مرتبط است.

نمونه‌ای از «اصالت» و «ابتکار» ابن سینا به شرح زیر است:

در نزد ارسطو و رواقیون[۱] جهت ضرورت با ساختار زمانی درک می‌شود و به صورت زیر قابل تعبیر است:

همهٔ x ها ضرورتاً y ها هستند، به صورت، به ازاء هر زمان t همهٔ x هادر زمان t، y هستند در زمان t.

چنین ساختاری برای بیان قضیهٔ «هر انسانی ضرورتاً حیوان است»، به خوبی عمل می‌کند، امّا برای بیان قضیهٔ: «هر انسانی ضرورتاً می‌میرد»، به وضوح این گونه نیست[۲].

ابن سینا به صورت زیر، بین این‌گونه موراد تمایز برقرار می‌کند:

هر x مادامی که وجود دارد y است (هر انسانی ضرورتاً حیوان است)؛

هر x در اغلب اوقاتی که وجود دارد y است (هر انسانی ضرورتاً تنفّس می‌کند)؛

هر x در بعضی از اوقاتی که وجود دارد y است (هر انسانی ضرورتاً میراست).

وی سپس، بر این اساس، نظریّهٔ تفصیلی خود را از استنتاج‌های قیاسی حاصل از قضایای موجّهه زمانی ارائه نمود.

ابن سینا در معارضه با رویکرد غربی مدرسهٔ بغداد، کار خویش را در منطق (و فلسفه) به منطق مشرقی و فلسفهٔ مشرقی ملقب ساخت. این منطق که توسط ابن سینا حمایت می‌شد، با منطق فارابی تفاوت‌هایی داشت و این تمایز و تفاوت نه در جوهرهٔ مطلب بلکه در میزان تمایل و تأکیدی بود که نسبت به پیشنه و سابقهٔ ارسطویی ابراز می‌شد.

---

۱. Stoics.

۲. یعنی به صورت زیر تحلیل می‌شوند ـ مترجم.

هر انسانی ضرورتاً حیوان است (به ازاء هر زمان t هرانسانی در زمان t، حیوان است در زمان t) هر انسانی ضرورتاً می‌میرد (به ازاء هر زمان t هر انسانی در زمان t، میراست در زمان t).

از این رو، ابن سینا در صدی از مطالب و مواردی را که احتمالاً از جالینوس[۱] اخذ کرده بود در منطق خویش وارد نمود که حداقل شامل شناسایی نه چندان مستند[۲] شکل چهارم قیاس حملی است. وی هم چنین مطالب خاصی را از رواقیون نیز اخذ نمود. برای مثال: سورپردازی محمول در قضایای حملیه، تفصیلی استادانه از کمیت و کیفیت قضایای شرطیه و بحث از قضایای شخصیه به سبک و روش رواقیون.

توصیهٔ ابن سینا در مطالعهٔ منطق از طریق مقالات و آثار مستقل منطقی به جای توجه به متون ارسطویی در شرق عالم اسلام با موفقیت کامل مواجه شد و تنها در غرب اسلامی، یعنی در اسپانیا (اندلس)، سنّت مطالعات ارسطویی مدرسهٔ بغداد تا مدتی، باقی ماند.

منطق‌دانان اندلس[۳]

در طول قرون یازدهم و دوازدهم میلادی (پنجم و ششم هجری)، اندلس (اسپانیای اسلامی) مرکز عمدهٔ مطالعات منطقی در جهان اسلام بود، محمد بن عبدون (۹۳۰ - ۹۹۵/ م (۳۱۴ - ۳۷۹ه)[۴]، مسلمان اسپانیایی که طب و فلسفه را در بغداد، آموخته بود عاملی مهم، در انتقال مطالعات منطقی مدرسهٔ بغداد به قرطبه[۵] بود. در سنّت طبی - منطقی اندلس این تعلیمات تا دو قرن و نیم بعد، زنده بود در حالی که حیات آن در شرق اسلامی، رو به افول بود.

- ابوالصلت[۶] ۱۰۶۸ - ۱۳۴/ م (۴۵۲-۵۱۸ه)[۷]، کتاب مختصر و پر نفوذی در منطق

---

۱. Galen.

۲. تحقیقات دانشمندان و مورخین منطق، به ویژه لوکسیه ویچ، منطقدان لهستانی، نشان داده است که شکل چهارم قیاس حملی بسیط که به شکل جالینوسی نیز مشهور شده است قبل از جالینوس ابداع گردیده است - مترجم.

۳. Andalusia.

Suter, Heinrich, Die Mathematiker und Astronmem der Araber und iher werk, Ieipzig .1900 - 1902, No. 161.

۵. Cordoda.

۶. Abul-Salt.

۷. GAL, Vol 1. pp. 486 - 487.

به تبعیت از فارابی نوشت. وی همانند بیشتر منطقیون، مسلمان اسپانیا، به قیاسات موجّهه توجه و علاقهٔ خاصی مبذول می‌داشت. مطالعهٔ تفصیلی آثار ارسطو توسط ابن باجه[۱] ۱۰۹۰ـ ۱۱۳۸/ م (۴۷۴ ـ ۵۲۲ه)، دوباره احیاء گردید. وی مجموعهٔ مهمی (که نسخ خطی آن موجود بوده ولی به چاپ نرسیده است) بر اساس شروح فارابی پیرامون آثار ارسطو نوشته است.

ـ ابن رشد[۲] ۱۱۲۶ ـ ۱۱۹۸ / م (۵۱۰ ـ ۵۸۲)[۳]، بدون تردید مهم‌ترین منطق‌دان عرب زبان اسپانیا بود. شروح و تفاسیر استادانهٔ وی بر مقالات منطقی کتاب ارغنون ارسطو با مباحث تفصیلی فارابی در منطق ارسطویی قابل رقابت بوده و احیاناً بر آن برتری دارد. ابن‌رشد همان گونه که خود نیز چنین می‌پنداشت، به عنوان وارث تعالیم استادان و معلمان مدرسهٔ بغداد و پیرو فارابی تلقی می‌گردید.

در میان نکات خاص جالب توجهی که در شروح و تفاسیر ارسطویی ابن رشد مطرح شده، می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱ ـ ذکر اطلاعات تاریخی مشخص که از آخرین نوشته‌های فارابی اخذ شده است. به عنوان مثال، توجه به منشأ جالینوسی شکل چهارم قیاس حملی.

۲ ـ جدلیّات ضدّ ابن سینایی که برخی مُشاجرات بین ابن سینا و مخالفانش را به تصویر می‌کشد.

۳ ـ شرحِ تفصیلی نظریه ارسطو در باب قیاسات موجّهه.

۴ ـ و به طور کلّی، تلاش وی برای نظم بخشیدن به ایدهٔ واحدی از آموزه‌های ارغنون ارسطو.

پس از ابن رشد، سنّت منطقی مسلمانان در اسپانیا، دورهٔ انحطاط را آغاز نموده و رو به نابودی رفت چرا که در آن جا ـ بر خلال شرق اسلامی که منطق با اشاره‌های مذهبی تأیید می‌گردید ـ خصومت مذهبی، کلامی و دشمنی شایع و عام نسبت به منطق و فلسفه به عنوان بخش جامعی از تعالیم بیگانه به نحو روز افزونی ادامه یافت.

---

۱. Avempace.

۲. Averroes.

۳. GAL, Vol 1. pp. 461 - 462.

تعارض و اختلاف دو مکتب شرقی و غربی

انتقادات ابن سینا از تعالیم مدرسهٔ بغداد و انحراف وی از رسوم و سنن ارسطویی، با اقبال عام مواجه نشد، مکتب غربی (روی‌کرد غربی ـ یونانی منطق) بـا نـوآوری‌ها و بدعت‌های ابن سینا به مبارزه برخاست. نمایندگان اصلی این مکتب، دانشمند پرمایهٔ ایـــرانـــی؛ فـــخرالدیـــن رازی[۱] (۱۱۴۸ ـ ۱۲۰۹/ م (۵۳۲ ـ ۵۹۳ه) و پـــیروانش خونجی[۲] ۱۱۹۴ ـ ۱۲۴۹/ م (۵۷۸ ـ ۶۳۳)، و ارمـوی[۳] ۱۱۹۸ ـ ۱۲۸۳ / م (۵۸۲ ـ ۶۶۷ه) بودند.

این منطق‌دانان، نه تنها انتقادات مفصّلی نسبت به انحراف ابن سینا از تعالیم منطقی ارسطو عرضه نموده‌اند، بلکه تعدادی کتب راهنمای منطقی نیز نوشته‌اند که متون درسی متعارف و استاندارد حوزهٔ درسی آنها در طول حیاتشان، و همچنین پس از آنها، تلقی می‌شد.

در مقابل نویسندگان مکتب غربی، نویسندگان مکتب مشرقی که از ابن سینا حمایت می‌کردند در سراسر قرن سیزدهم، فعّال بودند. نمایندهٔ عـمدهٔ ایـن مکـتب، دانشـمند برجسته و جامع الاطراف ایرانی کمال الدین ابـن یـونس[۴] ۱۱۵۶ ـ ۱۲۴۲/ م (۵۴۰ ـ ۶۲۶ه) بود. موقعیت وی در منطق، توسّط شاگـردانش اثـیرالدیـن ابـهری[۵] ۱۲۰۰ ـ ۱۲۶۴/ م (۵۸۴ ـ ۶۴۸ه)، و نصیرالدین طوسی[۶] ۱۲۰۱ ـ ۱۲۷۴/ م (۵۸۵ ـ ۶۵۸ه)، و شاگردان خواجه نصیر به ویژه نجم‌الدین کاتبی قـزوینی[۷] ۱۲۲۰ ـ ۱۲۸۰/ م (۶۰۴ ـ ۶۶۴ه) مورد حمایت قرار گرفت و استحکام یافت.

این منطقدانان مقالات جدلی فراوانی در اعتراض بـه نـویسندگان مکـتب غـربی نوشته‌اند و تعدادی درس‌نامه و کتاب‌های راهنما نیز برای تسهیل امر آموزش و تعلیم

---

۱. GAL, Vol 1. pp. 506 - 508.
۲. GAL, Vol 1. p. 463.
۳. GAL, Vol 1. p. 467.
۴. GAL, S. 1, 589.
۵. GAL, Vol 1. pp. 464 - 465.
۶. GAL, Vol 1. pp. 508 - 512.
۷. GAL, Vol 1. pp. 466 - 467.

منطق بر طبق دیدگاه‌های خویش فراهم آورده‌اند. در این درس نامه‌ها و نوشته‌های انتقادی مقالات ارسطو کاملاً نادیده گرفته شده‌اند.

در عمل، این ابن سینا بود که حوزهٔ مباحث منطقی پیش از خویش را متحوّل ساخت به نحوی که در شرق اسلامی، نوشته‌های منطقی ارسطو کاملاً ترک شد. ابن خلدون (متولد: ۱۳۲۲/ م) ضمن اظهار تأسف می‌نویسد:

از کتاب‌ها و روش‌های پیشینیان اجتناب می‌شود، گویی که هرگز وجود نداشته‌اند در حالی که آن کتاب‌ها پر از نتایج و جنبه‌های منطقی سودمند است.

کتاب‌های راهنما و متون درسی هر دو مکتب، در قرن سیزدهم (قرن هفتم ه) اساس و بنیانی را برای مطالعات منطقی آینده در بین مسلمانان فراهم آورد. این متون کاملاً جایگزین و جانشین آثار ارسطو گردیدند. به طور کلی در این قرن، آثار منطقی ارزشمندی که در خور و شایستهٔ منطق به عنوان یک علم و نه زمینه‌ای برای تعلیم و آموزش باشد، بسیار محدود است.

دورهٔ نهایی

سال‌های ۱۳۰۰ ـ ۱۵۰۰ میلادی (۷۰۰ ـ ۹۰۰)، را می‌توان به عنوان دورهٔ نهایی منطق در جهان اسلام تلقی نمود. دوره‌ای که در آن ساختمان و پیکرهٔ منطق کامل شده بود. این دوره، اگرچه دوره منطق‌دانان خلاق و مُبتکر نبود، لکن دروهٔ معلمان و مدرسان، دورهٔ شروح و تفاسیر بر کتاب‌های مطنقی قرن سیزدهم و دورهٔ تعلیقات بر این شروح بود که بنیان و اساس امروزین منطق را در جهان اسلام نیز تشکیل می‌دهد.

این دوره، در برگیرندهٔ کوشش‌ها و مساعی تستری[1] ۱۲۷۰ ـ ۱۳۳۰ / م (۶۵۴ ـ ۷۱۴)، و مُرید وی قطب‌الدین رازی تحتانی[2] ۱۲۹۰ ـ ۱۳۶۵/ م (۶۷۴ ـ ۷۴۹ه) است که سعی داشت بین دو مکتب غربی و شرقی داوری نماید و به همین جهت منطقدانان متأخر مسلمان آزاد بودند تا از هر دو سنّت و مکتب مطنقی در نوشتن آثار خویش بهره جویند. حجم وسیع و سیل آسای شروح و تفاسیر و تعلیقات بر آنها در قرن سیزدهم،

---

۱. GAL, S 1, p. 816.

۲. GAL, Vol 2. pp. 209 - 210.

نشانگر دورهٔ نهایی و نمودی از به پایان رسیدن تکامل منطق در جهان اسلام است.

سهم مسلمانان در علم منطق

سهم عمدهٔ منطقدانان مسلمان در علم منطق عبارت است از:

۱ ـ نظریهٔ قیاسی (تبیین قیاسی)، استنتاج استقرائی توسط فارابی.

۲ ـ نظریهٔ خاص فارابی در امکان استقبالی.

۳ ـ نظریهٔ ابن‌سینا در باب قضایای شرطی.

۴ ـ ساختار زمانی قضایای موجّهه توسط ابن‌سینا.

۵ ـ بازسازی دقیق ابن رشد از نظریهٔ قیاسات موجّههٔ ارسطو.

بسیاری از ابداعات و نوآوری‌های منطق لاتین در دورهٔ قرون وسطی، یا نتیجهٔ مستقیم وام گرفته شده از نظریات منطقیون مسلمان و یا تفسیری استادانه از آنهاست. به عنوان مثال، تمایز و تفکیک بین حالات مختلف دلالت Supposito و تفاوت بین جهت شئی یا de re و جهت گزاره یا de dicto.

به هر صورت در بحث از سهم اساسی منطق در عالم اسلام توجه به دو نکته ضروری است:

اولاً دانش ما از منطق یونانی متأخر، آن گونه ناقص و غیرکامل است که هر مطلب کوچک در آثار و متون عربی می‌تواند بیانی استادانه و خاص از ابداعات یونانی تلقی گردد.

ثانیاً تأکید بر اصالت و استقلال منطق در جهان اسلام تا حدّی نابجاست، چرا که تمامی منطق‌دانان ـ حتّی ابن‌سینا که اصیل‌ترین آنهاست ـ مطالعات منطقی خویش را به عنوان بازسازی تعالیم منطقی یونان و نه یک ابداع پیشتازانه تلقی نموده‌اند.[1]

---

۱ - مترجم با نظر مؤلف مقالهٔ به ویژه، در مورد نقش ابن سینا چندان موافق نیست چرا که اولاً خود ابن سینا در پاره‌ای مواضع به ویژه در بحث «قیاس اقترانی شرطی» به نقش پیشتازانهٔ خویش در این باب تصریح نموده است (الاشارات و التّنبیهات، ج ۱ / ۲۳۵، دفتر نشر الکتاب) ثانیاً نیکولاس رشر در مطالعات و تحقیقات دیگرش به ویژه، در منطق موجّهات، بر اصالت

و چه به جاست که در این مختتم، شعری را که در حقّ مـردی از تـبار ابـن سـینا سروده‌ام، بیاورم که در حق شیخ‌الرئیس بیش از همگان و دیگران صادق است:

نازنینی که سایه وار رفته‌ای و
در سفرهٔ زمان،
جز مجسّمه‌ات چیزی نیست
از چشمان تو می‌ترسم!
تیزی‌شان، «عقل رُبا»ست
از زیر بارانیِ این ابروان خموش
به کجا نگاه می‌کنی؟
از چشمان تو می‌پرسم.
از بستهٔ لبانِ بسته‌ات
یک دریا حرفِ ناگفته می‌شنوم باز، باز
گرمی تصویرت
بار اوّل که آمده بودم، می‌گفت:
تو
تنها مردی بودی
که «عقلت» با «قلبت»، مسابقه گذاشت
هر دو باختند
و تو پیروز شدی.

ن / الهام. از مجموعهٔ «شکّی به نام یقین».
۸ مرداد ۸۳ - تهران، گیشا.

«نظریهٔ موجّهات زمانی» ابن سینا تأکـیدی فـراوان نـموده است (نـیکولاس رشـر، نـظریهٔ قیاسی‌های موجّهه منطقیون مسلمان در قرون وسطی، / ۹۴.

المجلد الاوّل

فى علمِ المنـــــطق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُلله لافتتاح المقال بتحميدِهِ، هدانا الَی تصدیرِ الکلام بتمجیدِهِ، و اَلهَمنا الاقرار بکلمةِ توحیده، و بعثنا علی طلب الحقّ و تمهیده، و صلوته علی المُصطفین من عبیده، خصوصاً علی محمّد و آله المخصوصین بتاییده.

و بعد: فکما اَنّ اکملَ المعارف و اجلّها شأناً و اصدقُ العلوم و احکمُها تبیاناً، هو المعارفُ الحقیقیّة و العلومُ الیقینیّة، کذلک اشرف ما ینسبُ الی الحقیقة و الیقین من جملتها و أولاها بانّ توقّف الهمّة طول العمر علی قنیتها، هو معرفة أعیان الموجودات المترتّبه المبتدئة من موجدها و مبدئها، و العلمُ باسباب الکائنات المتسلسلة المُنتهیة الی غایتها و منتهاها، و ذلک هو الفنّ الموسوم بـ«الحکمة النظریّة»الّتی تستعدّ باقتنائها النّفوس البشریّة.

و کما انّ المتقدّمین الفائزین بها، تفضّلوا علی من بعدهم بالتأسیس و التّمهید، کذلک المتأخّرون الخائضون فیها قضوا حقّ من قبلهم بالتّلخیص و التّجرید. و کما انّ الشیخ الرّئیس؛ اباعلی، الحسین ابن عبدالله ابن سینا - شکرَ اللهُ سعیهُ - کان من المتأخّرین، مؤیّدا بالنّظر الثّاقب و الحدس الصّائب، موقفاً[1] فی تهذیبِ الکلام و تقریب المرام، معتنیاً بتمهید القواعد و تقیید الاوابد[2] مُجتهداً فی تقریر الفرائد و تجریدُها عن الزّوائد، کذلک کتابُ: «الاشارات و التّنبیهات» من تصانیفه و کُتبه کما وسمه هو به، مشتمل علی «اشارات» الی مطالب، هی «الامّهات»، مشحونٌ بتنبیهات علی مباحث هی المُهمّات،

---

۱ - رجل موقف: حنکته الایّام و رجل عی الحق: ذلول به.

۲ - الابده - بالمد -: الوحش و الجمع، اوابد و اوابد الکلام: غرائبه.

مملوٌّ بجواهر كلّها كالفصوص، محتوى على كلمات يجرى اكثرُها مجرى النّصوص، متضمّن معجزة فى عبارات موجزة و تلويحات رائقة بكلمات شائقة. قد استوقف الهمم العالية على الاكتناه[۱] بمعانيه، و استقصر الآمال الوافية، دون الاطّلاع على فحاويه.[۲]

و قد شَرحه فيمن شرحه الفاضل العلاّمة: فخر الدّين، ملک المناظرين، محمّد بن عمرابن الحسين الخطيب الرّازى - جزاهُ اللهُ خيراً - فَجَهَد فى تفسيرِ ما خفى منه، باوضح تفسير و اجتهدَ فى تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير، و سلک فى تتبّع ما قَصدَ نحوه طريقة الاقتفاء، و بلغ فى التفتيش عمّا اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء، الاّ انّه قد بالغ فى الردّ على صاحبِهِ اثناء المقال، و جاوز فى نقضِ قواعده، حدّ الاعتدال، فهو بتلک المساعى لم يزده الاّ قدحاً، و لذلک سمّى بعض الظّرفاء شرحه «جَرحَاً»، و من شرط الشّارحين، ان يبذلوا النّصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة، و ان يذبّوا عمّا قد تكفّلوا ايضاحهُ بما يذبّ به صاحب تلک الصّناعة، ليكونوا شارحين غير ناقضين، و مفسّرين غير مُعترضين، اللّهمّ الّا اذا عثروا على شىء لا يمكن حملُهُ على وجه صحيح، فحينئذ ينبغى ان ينبّهوا عليه بتعريض او تصريح، متمسّكين بذيلِ «العدل» و «الانصاف»، متجنّبين عن «البغيِ» و «الاعتساف»، فانّ الى الله الرّجعى[۳]، و هو احقّ بان يخشى. و لقد سألنى بعض اجلّة الخُلّان[۴] من الاحبّة الخلصان و هو الرّفيع رئيس الدّولة و شهابُ الملّة، و قدوةُ الحكماء و الاطبّاء و سيّدُ الاكابر و الفضلاء - بلغّه الله ما يتمنّاه و احسن منقلبه و مثواه-:

اَن اُقرّر ما تقرّر عندى، مع قلّة البضاعة، و اودع ما ما قبض عليه يدى مع قصور الباع فى الصناعة: من معانى الكتاب المذكور و مقاصده، و ما يقتضى ايضاحهُ ممّا هو مبنى على مبانيه و قواعده، ما تعلّمه من المعلّمين المعاصرين و الاقدمين، او استفدته من الشرح الاوّل و غيره من الكُتُب المشهورة، او استنبطته بنظرى القاصر و فكرى الفاتر، و

---

۱ - اكتنه الشىء: «بَلَغ كُنهَهُ» و كنه الشىء: «جوهره و اصله و حقيقتهُ».

۲ - فحا بكلامه الى كذا: «اشار» و الفحوى من الكلام: «مذهبه و معناه» و الجمع فحاو.

۳ - «و اليه الرُّجعى» علق / ۸.

۴ - الخليل: «الصديق المختص» و الجمع: «اخلاء» و خلان - بالضم - و الخُلّصان جمع الخُلّص - بالكسر-: الخدن و يستوى فيه المفرد و الجمع يُقال: هو خلصانى و هم خلصانى.

أُشيرُ الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل‌الشارح؛ ممّا ليس فی مسائل الكتاب بقادح، و اتلقّی ما يتوجّه منها عليها بالاعتراف، مُراعياً فی ذلک شريطة الانصاف، و اغمض عمّا لا يجدی بطائل و لا يرجع الى حاصل، غير ملتزم فی جميع ذلک حكايةَ الفاظِهِ كما اوردها، بل مقتصراً على ذكر المقاصد الّتی قصدها، مخافة الاطناب المؤدیّ الى الاسهاب[۱]. و فی نيّتی ان شاء الله، ان اوسمه بحلّ مشكلات «الاشارات»، بعد ان اتمّمه، و ارجو ان يغفر لی ربّی خطيئاتی و يعذّرنی من يعثر على هفواتی و انّی للخطايا لمعترف، و بالقصور و العجز لمُعترف.

و من الله التوفيق و اليه انتهاء الطريق.

---

۱ - اسهب الكلام و فی الكلام، ای «اطال».

صدر الكتاب

قول الشيخ – رحمه الله :

«احمد الله على حسن توفيقِهِ و اسئل هداية طريقِهِ و الهام الحقّ بتحقيقه»

افادَ الفاضلالشّارح: انّ هذِهِ المعانی، یمکنُ ان یحمل علی کلّ واحدة من مراتب النّفس الانسانيّة، بحسب قوّتیها؛ النّظريّة و العمليّة، بین حـدّی «النّـقصان» و «الکـمال»، امّـا النظريّة، فلانّ جودة الترقّی من العَقلِ الهیولانی الّذی مـن شأنـه الاسـتعداد المـحض، باستعمال الحواسّ، الی العقل بالملکه، الّذی من شأنه ادراکُ المعقولات الاولی، اعنی؛ البدهيّات، لا یکون الّا بحُسن توفیقه – تعالی – و جودة الانتقال، من العقل «بالملکة»، الی العقل «بالفعل» الّذی من شأنه ادراک المعقولات الثّانية، اعنی المُکتسبة لا یتأتّی الّا بهدایته تعالی، الی سواء الطریق دون مضلّاتها، هی غایة السّلوک، لا یمکن الّا بـالهامِهِ الحقّ بتحقیقه.

فانّ جمیع ما یتقدّمها من المقدّمات و غیرها، لا تفعل فی النّفس، الّا اعداداً ممّا لقبول ذلک الفیض من مُفیضه.

و امّا العمليّه، فلانّ تهذیب الظّاهر باستعمال الشّرایع الحقّه و النّوامیس الالهيّة، انّـما یکون بحسن توفیقه تعالی، و تزکیةِ الباطن من الملکات الرديّة، تکون بهدایته تعالی، و تحلیة السرّ بالصّور القُدسيّة تکون بالهامه.

و اقول: الطّالب السّالک، یری فی بدو سلوکه[1] أنّ مطالبه، انّما تتحّصل بسعیهِ و بکدّه

---

۱ – قوله: «الطّالب السالک یری فی بدو سلوکه»، الطّالب السّالک لتحصیل المعارف الالهيّة و العلوم الحقیقیة، لسلوکه و حرکته الفکريّة ثلاثة احوال؛ «بداية» و «وسط» و «نهاية» و فی مبدأ

و بتوفيق الله – تعالى – ايّاه فى ذلک، و هو جعل الأسباب متوافقةً فى التّسبيب، ثمّ انّه اذا أمعن فى السّلوک، علم أنّه لا يقدر على السّلوک الاّ بهدايتهِ تعالى الى الطّريق السّوىّ، و

سلوكهِ يرى انّ مطالبهُ العلميّة انّما يحصل منه، لكن حصولها منه يتوقّف على التّوفيق،و هو جعل الاسباب المُعدّه لحصول العرفان مجتمعة متوافقة فى التّسبيب، ثمّ اذا غاض لجّة السّلوک و رأى تعدّد الطّريق الى مطالبه و اختلافها فى التّأدية و عدمها، و الصّواب و الخطاء، مع قصور قوّته عن التّمييز بينها و الاهتداء الى سواء الطّريق يعتقدُ انّه عاجز عن السّلوک الّا بهداية اللّه تعالى، و اذا وصل الى المنتهى يظهر له انّه ليس له اثر فى تحصيل المعرفة سوى كونه قابلاً لما يفيض عليه، فله فى كُلّ حالة من الحالات اعتقادان: امّا فى الاولى فاعتقاد نسبة تحصيل المعارف اليه بالكلية، و اعتقاد شرطيّة التّوفيق، و الاوّل خطا، و الحمد على التوفيق الّذى اعتقده بالاعتقاد، الصّحيح و أمّا فى الثّانية و أن لله تعالى تاثيراً بحسب الهداية، و هو اعتقاد صحيح و فى الثّالثة اعتقاد أنّه قابل و انّ الفاعل فى ذلک ليس الا الله تعالى و هما اعتقادان صحيحان، فلمّا القينا الاعتقادات الباطلة فى هذه الاحوال، لم يكن السّبب لنجح مرام الطّالب الّا التّوفيق فى المطالب فى صدور كتاب، تنبيهاً على أنّ الطّالب الخايض فيه، يجب أن يحمد الله تعالى على توفيقه للشّروع فيه و يسأل الهداية و الالهام حتى يحصل الفوز بميامنه.

– فان قلت: حكمه بان عند المنتهى يظهر له أنّه ليس الّا قابلاً ينافى حكمه بأنّه يرى فى كل حالة من الثّلاثة أنّ لله تعالى فى كُلّ ذلک تاثيراً و لنفسه تاثيراً اذاً لتاثر لا يطلق على القبول.

– فنقول: المرادُ من التّأثر هيهنا، أن يكون له دخل فى تحصيل المعارف و هو يختلف قلّةً و كثرةً بحسب اختلاف الحالات، و تلخيص ما ذكره أن من حاول تحصيل المعارف و هو يختلف قلةً و كثرةً بحسب اختلاف الحالات، و تلخيص ما ذكره،أن من حاول تحصيل علم ما فما لم يكن موفقاً من عند البارى للخوض فيه، لم يتوجّه الى تحصيله ثمّ اذا شرع فى اكتسابه احتاج الى هدايتهِ الى الصّراط المستقيم المؤدّى اليه و اذا سلكه افتقر الى الهامة الحقّ، اذ لا دخل له فى تحصيل العلوم الّا الاعداد لذلک فهى الاسباب الموصلة الى المطلوب على ما هو حاصل، و يسأل ما ليس بحاصل و ما هو. و الشيخ لما وفق لوضع مثل هذا الكتاب، المشتمل على مطالب شريفة عالية، حمد الله على حسن توفيقه لذلک، و لاختلاف طُرقِ تلک المطالب، سأله هداية الطّريق اليها و لانّ افاضتها ليست الا من الله الكريم، سأله الهام الحق فيها، و ما ذلک منه الّا لتعليم المتعلّم المستيقظ. م

اذا قارب المُنتهى ظهَرَ لهُ أنّه ليس فيما يحاول من الكمالات الّا قابلاً لما يُفيض عليه من الفاعل الأوّل – جلّ ذكرُهُ – فظهر أنّه يرى فى كلّ حال من الاحوال الثلثة، أنّ لله تعالى فى ذلك تاثيراً، و لنفسه تأثيراً، الاّ أنّ ما ينسبهُ الى نفسه من التّأثير فى الحالة الاولى أكثر ممّا ينسبُهُ الى الله تعالى، و فى الحالةِ الثّانية قريب منه، و فى الحالة الثّالثة أقلّ منه، و انّما يختلف آرائه بحسب استكمالِهِ قليلاً قليلا، فالشيخ عبّر بـ«التّوفيق» و «الهداية» و «الالهام» عن غاية ما يتمنّاه الطّالب من الله تعالى فى الأحوال الثلاثة؛ ممّا يراه سبباً لانجاحِ مرامه، ثمّ نَبَّهَ المُتعلّم بما افتتح بِهِ كتابه على أنّه ينبغى له اذا دخل فى زمرة الطّالبين أن يحمدَ الله تعالى على ما تَيسّرَ لهُ من التّوفيق للخوض فى الطّلب و السّلوك، و يسأله ما يرجوه من الهداية و الالهام ليتمّ له بهما الوصول الى المنتهى فائزاً بمطالبه.

قوله : «و ان يصلّى على المصطفين من عباده لرسالته خصوصاً على محمّد و آله. ايّهما الحريص على تحقّق الحق،انّى مهد اليك فى هذه الإشارات و التنبيهات اصولاً و جملاً من الحكمة،ان أخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها و تفصيلها».

اقول: الفروعُ لاصولها، كالجزئيّات لكليّاتها[1]، مثالُهُ «زيد» و «عمرو» للانسان. و

---

۱ – قوله: «الفروع لاصلها كالجزئيّات لكليّاتها»: الاصلُ مقدّمة كليّة تصلح أن تكون كبرى لصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من الوقة الى الفعل. مثلاً اذا حصلَ عندنا «أن كل انسان ناطق»، و حصل «أنّ زيداً انسان»، فقد حصل عندنا «أنّ زيداً ناطق» و هو الفرع، و الاصلُ تلك المقدّمة الكليّة و ليس بجزئىّ لها بل نسبته اليها الى الكلىّ فى تعرّف أحكامه منه، فمثال «زيد» و « عمرو» للانسان انّما هو مثال الجزئيّات و الكُلىّ، لا الفرع و الاصل، و انّ اردنا ان يكون مثالاً لها قدرنا شيئاً و هو عند الحكم على زيد و عمر و فرع، و الجملة هى مجموع الاجزاء من حيثُ هو مجموع، و التّفصيل هو تبيين أجزاء الجُملة و تمييز بعضها عن بعض، و قد يُطلق على الجُزء المفصّل «الممتاز» و هو المُراد من قوله: «و التفصيل لجملته كالاجزاء لكُلّها». و انّما قال كالاجزاء لانّ التفصيل انّما هو باعتبار تمييز الاجزاء بالعوارض و اللواحق، و الاجزاء اذا اعتبرت مع العوارض لا يكون أجزاء، بل كالاجزاء، فالتّفاصيل مذكورة فى الجُملة و ان لم يذكر معها، بخلاف الفروع فانّها لا يكون مذكورة فى «الاصول»، بل يحتاج فى اخراجها من القوّة الى

التّفصيل لجملته كالأجزاء لكلّها، مثاله «زُحَل» و «المُشترى» للمتحيّرة و الفروع غير موجودة فى الأصل بالفعل، بخلاف التّفصيل الموجود فى الجملة بالفعل و ان لم يكن مذكوراً معها بالفعل، و اخراج الفروع الى تصرّف زائد فى الأصل و هو المسمّى بالتّفريع، فلذلك قال: «سهل عليك تفريعها» و لم يقُل: ظهر أو بان لك فروعها.

قوله : «و بمدىء من علم المنطق و منتقل عنه الى علم الطّبيعة و ما قبله».

اقول: الابتداء بالمنطق واجب، لكونه آلة فى تعلّم سائرِ العلوم، و أمّا الطّبيعة، فهى المبدأ الأوّل[1] لحركةِ ما هى فيه، أعنى الجسم الطبيعى، و لسكونه بالذّات و العلم المنسوب

الفعل و هو التّفريع، الى تصرّف زايد و هو تحصيل الصُّغرى السّهلة الحصول و ضَمُّها مع الاصل على منهاج ضرب منتج، و اما التفصيل، فلا يحتاج الى هذا العمل الكثير، و انّما تكفى فيه حركة يسيرة، لوجودها فى الجملة بالفعل، فلهذا أتى بما يشمل التّفريع و التّفصيل، و هو السّهولة، دون الظّهور المُختص بالتفصيل، لانّه انكشاف امور موجودة بالفعل خفى عن العقل، م.

١ - قوله: «و أمّا الطّبيعة فهى المبدأ الاول»: المُراد بالمبدأ «العلّةُ الفاعليّة» و هى ليست بانفرادها علّةً للحرَكة و السكون، بل مع انضياف شرطين هما؛ عدم الحالة الملايمة و وجودها، و التّقييدُ بالاوّل احتراز عن النّفوس الارضية، فانّها مباد لحركات ما هى فيه كالانماء مثلاً، الّا أنها ليست مبادى أوليّة بل هى باستخدام الطّبايع و الكيفيّات. و قوله: «ما هى فيه» احتراز عن المبادى القسرية. و قوله: «بالذات»، يحتمل أن يكون بالقياس الى المبدأ و يكون معناه: الطبيعة لا من جهة أنه مبدأ للحركة مطلقاً بل من جهة أنّه تحرّك الجسم المتحرّك بالذّات لا بالغير.

- فلئن قلت: قوله «لحركة ما هى فيه» معناهُ: لحركة ما الّطبيعة فيه، و حينئذ يلزمُ تعريف الشىء بنفسه.

- فنقول: يمكن أن يرجع الضّمير الى المبدأ باعتبار أنّه العلّةُ الفاعليّة فلا اختلاف فى التّعريف، و تمام الكلام فيه سيجىء فى النّمط الثانى. و العلمُ المنسوب الى الطّبيعة، اى علم الطبيعة فى قول الشّيخ و ننقل عنه الى علم الطّبيعة: هو العلم الطّبيعى، لا العلم بالطّبيعة وحدها، فانّه مسئلة من العلم المنسوب الى «ما قبل الطّبيعة» أعنى: العلمُ الالهىّ، لانّ الطبيعة جزء من الجسم الطّبيعى، و هو موضوع العلم الطّبيعى، و الموضوع و اجزائه لا يثبت فى العلم، و الّا لدار، بل فى العلم الاعلى و انّما نسب العلم الى الطبيعة، لانّه باحث عن أحوال الاجسام من جهة أنّها واقعه فى التّغيير

اليها هو العلم المسمّى بـ«الطبيعيّات»، لا العلم بالطّبيعة نفسها، فانّه أحد مسائل العلم المنسوب الى ما قبلها، و مبادى الطبيعة من المُجرّدات انّما يكون قبلُها فى نفسِ الأمر قبليّة

بالحركة و السّكون، و هذهِ الجهةُ هى جهة الطّبيعة. ثمّ هيهنا شيئان: «العلم» و «المعلوم»، فالمعلوماتُ الالهيّة مقدّمة على المعلومات الطّبيعية باعتبارٍ، و متأخرة باعتبارٍ، أمّا تقدّمها فبوجهين، أحدهما بالذّات و العليّة، و ثانيهما بالشّرف، لانّ المعلومات الالهيّة مبادى الطّبيعية من المجرّدات، و هى اقدم بالوجهين من الطّبيعيات، و انّما أجرى الامور العامّة مجرى المجرّدات حتّى صار مبحُوثاً عنها فى العلم الالهىّ لامتناع كونُها وضيعة، لانّ الوضعى يمتنع ان يكون كلياً، و لانّها لا يحتاجُ الى المادّة كالمُجرّدات.

– فان قلت: ذكر الذات مُستدرک، لانّه ان اريد به تقدّم العليّة لزم التّكرار و ان أريد به المطلق، فحصوله انّما يكون فى أحد أخصية و لا يجوز أن يكون هو المقابل لتقدّم العليّة فتعيّن أن يكون ايّاه، فذكره مغن عنه.

– فنقول: ارادة المفهوم العام، لا يوجبُ ارادة احد الخواص، فلا استدراک. و أمّا تأخّرها بالوضع لانّ المحسوسات أقربُ الينا فالعلم بمبادى الطّبيعة و ما يجرى مجريها من الامور العامّة و هو العلم الالهى قد يسمّى «علمُ ما قبل الطّبيعة» لاوّل الاعتبارين، و علم ما بعدها لثانيهما، هذا كُلّهُ باعتبار المعلومات، و امّا العلمُ الالهى نفسه، فله تقدّم على العلم الطّبيعى و غيره من العلوم، لاشتمالِهِ على مباديها و العلم بالمبادى متقدّم على العلم بما له المبادى طبعاً، فقد بان أنّ للمعلوم على المعلوم تقدماً، و للعلمِ على العلم ايضاً تقدماً، فلينظر أنّ التّقدّم الذّى اعتبره الشّيخ فى قوله: «و ما قبله» اى: تقدم منهما. فنقول: المُرادُ التّقدّم العلمى، لانّ الضّمير فى ما قبله، لا يرجعُ الى الطّبيعة و الّا لقال ما قبلها، بل الى علم الطّبيعة، و حينئذٍ لا يخلُو امّا أن يكون ما قبله كنايةً عن المعلومات، أو عن العلم، لا جايز ان يكون كنايةً عن المعلومات، و الّا لكان العلم الالهىّ، علم ما قبل الطّبيعة، لكنّه لا يسمّى بهذا، بل «علم ما قبل علم الطّبيعة». و ايضاً التقدّم المعتبر امّا: بين العلمين، أو بين المعلومين و أمّا بين «المعلوم» و «العلم»، فلا يكاد يعتبر، لعدم المناسبة، فتعيّن أن يكون ما قبله كنايةً عن العلم، فالتّقدّم المعتبر انّما هو التّقدّم الذّى بين العلمين، و لو عنى به التّقدم بين المعلومين، لقال و ما قبلها، و من هنا يعلم أنّ قبله عطف على علم الطّبيعة لا على الطّبيعة، و الّا لكان المُضاف و هو العلم داخلاً عليه ايضاً فيكون ما كنايةً عن المعلومات، و ليس كذلک، فلو قال و ما قبلها، لكانَ عطفاً على الطّبيعة، م.

بالذّات و العليّة و الشّرف، و يكون بعدها بـالنّسبة الينـا بـعديّة بـالوضع، فـانّا نُـدرک المحسوسات بحواسّـنا أوّلاً، ثـمّ المـعقولات بـعقولنا ثـانياً، و لذلک قـدمّ المـعلّمالأوّل الطّبيعيّات على العلم بمباديها، فالعلمُ بمبادی الطّبيعة و بما يجرى مجريها مـن الامـور العامّة قد يسمّى «علم ما قبل الطبيعة»، لأوّل الاعتبارين، و علم ما بعدها، لثانيهما و هو الفلسفة الأولى.

و له تقدّم آخر باعتبار آخر على علم الطّبيعة و غيره من العلوم و ذلک لكونه مشتملاً على بيان اكثر مباديها الموضوعة فيها، و العلمُ بـ«المبادى» أقـدم مـن العـلم بـ«مـا له المبادى»، و انّما عنى الشيخ بقوله: «و ما قبلهُ» هذا التقدّم لا الّذى لأنّ الضّمير فيه عائدٌ الى «العلم» لا الى «الطّبيعة». و «الفلسفة الاولى» لا تسمّى «علم ما قبل الطبيعة» و لو كان الشيخ يعنى الاعتبار الأوّل لقال: «و ما قبلها».

و ما ذكرُه الفاضل الشارح: «من كون الالهى متأخّرا عن الطّبيعى فـى التّـعليم بـحسب الاغلب الاّ أنّ الشّيخ لمّا أثبت الأوّل و صفاته بما لا يبتنى على الطبيعيّات فصار الالهىّ متقدّماً فى كتابه هذا بالوجهين فلأجل ذلک سمّاه بما قبل الطبيعة»، كلام غير محصّل، لما مرّ. و لانّ الشيخ انّما أثبت الأوّل و صفاتُهُ فى هذا الكتاب بما أثبتها هو و غيره من الحكماء الالهيّين فى سائر الكتب و انّما خالف هيهنا فى ترتيبِ المسائل و خَلَط أحدُ العـلمين بالآخر حسبما ما يقتضيه السّياقة الّتى اختارها.

[النّهج الاوّل]

[فى غرض المنطق]

قوله: «النّهج الاوّل، فى غرض المنطق».

اقول: قوله فى غرض المنطق، اى: فصل فى غرض المنطق، لا انّ النّهج فيه.

قوله: «المرادُ من المنطق أن يكون عند الانسان».

اقول: جمع فيه فائدتين: الاولى بيان ماهيّة المنطق [1]، و الثانية بيان لمية،أعنى منه، و لمّا استلزمت الثّانية الاولى من غير انعكاس، خصّها بالقصد، لاشتمال بيانها على البيانين جميعاً، فالمنطقُ آلة قانونيّة، و الغرضُ منه، كونها عند الانسان.

---

١ - قوله: «جمع فيه فائدتين الاولى بيان ماهيّة المنطق»: الواقع فى بيان الماهيّة انّما يكون حدّاً لانّه المقول فيما هو بحسب الخصوصيّة المحضة و ذلك يناقض ما سيصرحُ به من أن قول الشّيخ: آلة قانونيّة رسم، فليس الغرض من المنطق حصول الآلة، بل الاصابة فى الفكر، لانّ الغَرَض من الشّىء ما لاجله ذلك الشّىء، و الحُصُول ليس ما لاجله المنطق، اللّهم الّا أن يكون المُرادُ الغرض الاولى من تعلّم علم المنطق، و كما أنّ الغرض الاوّل للنّجار من عمل السّرير، حصول السّرير، ثمّ اذا حصل و لما كانت الرّسوم بالعوارض و هى تختلف، لانّ منها ما يعرُضُ الشّىء بحسب ذاته، و منها ما يعرُضُه بالقياس الى غيره، لاجرم يختلف بحسب ذلك، فرسمُ الشّىء بحسب الذّات، كقولنا: «الانسان هو المتعجّب»، و بحسب فعله كقولنا: «النار هى المحرقة»، و بحسب فاعلِه كقولنا: «الاحراقُ افناء» كتعريفِ الشّىء بالنّسبة الى موضوعه كقولنا: «الفطوسة تقعير فى الانف»، و رسم المنطق بحسب قياسِه الى غيره هو انّه آلةٌ قانونيّة. فانّ كونَهُ آلةً، ليس له فى ذاتِه بل هو امر حصل له بالقياس الى غيره، م.

قوله : «آلة قانونيّة مراعاتها عن أن يضلّ فی فکره».

اقول: هذا رسمٌ للمنطق، و قد يختلف رسومُ الشیء باختلاف الاعتبارات، فمنها ما يکون بحسب ذاته فقط و منها ما يکون بحسب ذاته مقيساً الی غيره، کفعله أو فاعله أو غايته شیء آخر، مثلاً يرسم الکوز بأنّه وعاء صفریّ أو خزفیّ کذا و کذا و هو رسم بحسب ذاته، و بأنّه آلة يُشربُ بها الماء و هو رسم بالقياس الی غايته، و کذا فی سائر الاعتبارات، و المنطق علم فی نفسه و آلة بالقياس الی غيره من العلوم، و لذلک عبر الشيخ عنه فی موضع آخر بالعلم الآلی، فله بحسب کلّ واحد من الاعتبارين رسم، لکن أخصّهما تعلّقاً ببيان الغرض هو الّذی باعتبار قياسِ الی غيره، فرسمُهُ هيهنا بذلک الاعتبار. و التّنازع فيه؛ هل هو علم، أم لا ليس ممّا يقع بين المحصّلين لأنّه بالاتّفاق صناعةٌ متعلّقة بالنّظر فی المعقولات الثّانية علی وجهٍ يقتضی تحصيل شیء مطلقاً ممّا هو حاصل عند الناظر، و يعينُ علی ذلک، و المعقولات الثّانية هی العوارض الّتی تلحق المعقولات الاولی الّتی هی حقائق الموجودات و أحکامها المعقولة، فهو علم بمعلوم خاصّ و لا محالة يکون علماً ما و ان لم يکن داخلاً تحت العلم بالمعقولات الاولی الّذی يتعلّق بأعيان الموجودات، اذ هو أيضاً علم آخر خاصّ مباين للأوّل.

و القول: «بانّه آلةٌ للعلوم فلا يکون علماً من حملتها» ليس بشیء، لأنّه ليس بآلةٍ لجميعها حتّی الأوليّات، بل بعضها و کثير من العلوم آلةٌ لغيرها؛ کالنّحو للُّغّة، و الهندسة، للهيئة.

و الاشکال الّذی يُورد فی هذا الموضع و هو أن يقال: «لو کان کلّ علم متحاجاً الی المنطق لکان المنطق محتاجاً الی نفسه أو الی منطق آخر»، ينحلّ به. و ذلک لتخصيص بعض العلوم بالاحتياج الی المنطق، لا جميعها، و المنطق يشتمل أکثره علی اصطلاحات ينّبه عليها و أوليّات تتذکّر و تعدّ لغيرها، و نظرّيات ليس من شأنها أن يغلط، کالهندسيّات الّتی يُبرهن عليها، فجميعُها غير محتاج الی المنطق، فانّ احتيج فی شیء منه علی سبيل النّدرة الی قوانين منطقيّة، فلا يکون ذلک الاحتياج الاّ الی الصّنف الاوّل فلا يدور الاحتياج اليه.

و امّا قوله : «آلة قانونيّة»: فالالة ما يؤثّر الفاعل فی منفعلِهِ القريب منه بتوسّطه و «القانون»، معرّبٌ روميّیالأصل، و هو: «کلّ صورة کلّية، يتعرّف منها أحکام جزئيّاتها

المطابقة لها»، و الآلة القانونيّة، عرضٌ عامٌّ للمنطق، وضع موضع الجنس، و باقى الرّسم خاصّة له، و كلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى غيره.

و انّما قال: «تُعصَم مراعاتها»، لأنّ المنطقىّ قد يضلّ اذا لم يراع المنطق.

و امّا قوله: «عن ان يضلّ فى فكره»: فالضّلال هيهنا، هو فقدان ما يوصل الى المطلوب و ذلک يكون امّا بأخذ سبب لما لا سبب له، أو بفقد السّبب او بأخذِ غير السّبب مكانه، فيما له سبب.

قوله: «و أعنى بالفكر هيهنا» اى فى رسم هذا العلم، و ذلک لأنّ الفكر قد يُطلق على حَركة النّفس[1] بالقوّة الّتى آلتُها مقدّم الأوسط من الدّماغ المُسمّى بـ«الدودة» أى: حركةٌ

---

۱ - قوله: «و ذلک لانّ الفكرَ يُطلق على حركة النفس»: النّفس الانسانيّة، تحتاجُ فى ادراکِ الامور الى الاستعانة بالآلات الجُزئيّة فاذا استعانت بالقوّة التى آلتها مقدّم بطن الاوسط من الدّماغ و تحرّكت فى المعقولات، سُميّت حركتها فيها «فكراً»، سواء كانت من المطالب الى المبادى، أو من المبادى الى المطالب أو غير هادٍ، و ان استعملت تلک القوّة لادراک الامور المحسوسة سميّت الحركة «تخيّلاً»، و المعنى الثّانى، اى مجموع الحركتين هو «الفكر الصّناعى»، فانّه اذا أُريد كسب ما وضع المطلوب اولّاً و تحرّک الذهن فى المعلومات متردّداً من صورة الى صورة وجدان الذاتيّات و الخواصّ ان كان المطلوب تصوّراًما، و الى وجدان الحدّ الاوسط ان كان تصديقاً، ثمّ يتحرّک فى الذّاتيّات و الخواصّ و الحدود و ترتيبها ترتيباً خاصاً الى حصول المطلوب، فما منه الحركة الاولى، المطلوب، و ما هى فيه صور المعلومات المخزونة فى خزانة العقل و ما اليه الذّاتيّات، الخواص و الحدُّ الاوسط، و منها ابتداء الحركة الثانية، و ما هى فيه المقوّمات و الاعراض و الحدود، و ما اليه المطلوب فبالحركة الاولى يحصل مادة الفكر، و بالثّانية الصّورة و لابُدّ منهما فى الفكر الصناعى، امّا الحركة الاولى، فلانّ المطلوب ليس يحصل من أى مبدأٍ اتفق، بل لا يحصل الّا من مبادى مناسبة له، و لا الحركة الثّانية فلانّ المبادى، لا ينساق الى المطلوب كيف ما اتّفقت، بل اذا وقعت على ترتيبٍ و هيئةٍ مخصوصة، و لا شکّ أنّ تحصيل الموادّ المناسبة و ترتيبها على وجهٍ يؤدى الى المطالب، لا يتمّان الا بالمنطق، و الفكر بهذا المعنى، يحتاج فيه و فى جزئيه اليه، و امّا المعنى الثّالث و هو الحركة من المطالب الى المبادى، فيُستعمل بازائه «الحدس»، لانّه الانتقال من المبادى الى المطالب فى مقابلة الانتقال من المطالب الى المبادى، الّا أن انتقال الاوّل، ليس بحركةٍ، بل هو دفعىّ لانّه سيصرح فى

كانت، اذا كانت تلك الحركة فى المعقولات، و أمّا اذا كانت فى المحسوسات، فقد تسمّى «تخيّلا»، و قد يُطلق على معنى أخصّ من الأوّل، و هو حركةٌ من جملة الحركات المذكورة، تتوجّه النّفسُ بها من المطالب، متردّدةً فى المعانى الحاضرة عندها، طالبةً مبادى تلك المطالب المؤديّة اليها، الى أن تجدها، ثمّ ترجعُ منها نحو المطالب.

و قد يُطلق على معنى ثالث، هو جزء من الثّانى، و هو الحركة الاولى و حدّها من غير أن يجعل الرّجوع الى المطالب جزءً منه و ان كان الغرض منها هو الرّجوع الى المطالب. و الأوّل: هو الفكر الّذى يعّد فى خواصّ نوعِ الانسان، و الثانى: هو الفكرُ الّذى يحتاجُ فيه و فى جزئيّة جميعاً الى علم المنطق، و الثالث: هو الفكر الذى يستعمل بازاء الحدس، على ما سيأتى ذكره فى ألنّمط الثالث. فخصّص الشيخ لفظة «الفكر» هيهنا بالمعنى الثانى، من المعانى المذكورة.

قوله : «ما يكون عند اجماع الانسان».

يعنى: به الحركةُ الاولى المبتدئةِ بها من المطالب الى المبادى، و الثّانية المنتقل بها من المبادى الى المطالب جميعاً. و الاجماعُ هو: «الازماع» و هو تصميم العزم.

النّمط الثالث: «انّه ليس فى الحدس، شىء من الحركَتين»، و الانتقال الثّانى، هو الحركة، فكأنّه ما اعتبر منها الّا مطلق الانتقال، اعمٌّ من أن يكون تدريجيّاً او دفعياً، و الّا فالواجب ان يكون الحدس بازاء الفكر بالمعنى الثّانى حيث لم يوجد فيه الحركتان، بل بازاء الفكر بايّ معنى كان، حيث لم يكن حركة اصلاً، و المرادُ بقوله: «ما يكون عند اجماع الانسان»: مجمُوع الحركتين، لكن ما يكون عند الاجماع على الانتقال هو نفس الانتقال، لانّ القُدرة على الانتقال و الانتقال، من المبادى العلّة التامّة يجب حصول المعلول فيكون الّذى عند الاجماع و هو الدّاعية الجازمة تمّت علّة الانتقال و عند حصول العلّة التامّة يجب حصول المعلول فيكون الذى عند الاجماع هو الحركة الثانية. و انّما اتى بـ«الاجماع» لتعرّف أنّها حركة اراديّة. فالحاصل: أنّه اورد فى تعريف «الفكر» الحركةُ الثّانية و اراد بها مجموع الحركتين و انّما عبَّرَ عنهُ بالحركةِ الثّانية لانّها اشهر و لاستلزامها فى الاغلب، الحركة الاولى، فوجودها يستلزم مجموع الحركتين، فعبَّرَ عن الكُلّ باشهر جزئيّة او عن اللازم بالملزوم، م.

قوله : «ينتقل عن امور حاضرة فی ذهنه».

يعنی: به الحركةُ الثّانية الّتی، هی الرّجوع من «المبادی» الی «المطالب»، و هذه الحركةُ وحدها من غير أن يسبقها الاولی قلّما يتفّق، لأنّها تكونُ حركة نحو غاية غير متصورّة و قد نصّ علی ذلک المعلّم الأوّل فی باب اكتساب المقدّمات من كتاب القياس. و الحاصل: أنّه عرّف الحركتين جميعاً بالثّانية منهما الّتی هی أشهر. و الفاضل الشارح، قد تحيّر فی تفسير معنی «الفكر» أوّلا، و فی تقييده بقوله «هيهنا» ثانياً، و فی الفرق بين ما يكون عند الانتقال ثالثاً، و حملُهُ مرّةً علی أمر غير الانتقال، و مرّةً علی الانتقال، ثمّ جعلُ الحركة الاولی ارادّيةً و سمّاها «فكراً يحتاج فيه الی المنطق»، و الثّانية «طبيعّيةً» و سمّاها «حدساً لا يحتاجُ معه اليه»، و كُلّ ذلک خبط، يظهر بأدنی تامّل، مع ضبط ما قرّرناه.

و انّما قال عن امورٍ حاضرةٍ و لم يقُل عن علومٍ و ادراكات، لأنّ الظّنون و نحوها قد تكون مبادی أيضاً، و انّما قال: «عن امورٍ» و لم يقل «عن أمرٍ واحد»، لأنّ المبادی الّتی ينتقل عنها الی المطالب انتقالاً صناعيّاً انّما تكون فوق واحدةٍ، و هی أجزاءُ الأقوال الشّارحة و مقدّمات الحُجج، علی ما سنبين.

قوله : «متصورّة أو مصدّق بها».

فالمتصوّرّ هو الحاضر مجرّداً عن الحكم، و المصدّق بها هو الحاضر مقارناً له، و يقتسمان جميع ما يحضر الذهن.

قوله : «تصديقاً علميّاً أو ظنّياً أو وضعيّاً و تسليماً».

اقول: الشكُّ المحض الّذی لا رجحان معه لأحد طرفی النّقيض علی الآخر يستلزم عدم الحكم، فلا يُقارن ما يوجد حكم فيه، أعنی التّصديق، بل يُقارن ما يقابله، و ذلک هو الجهل البسيط، و الحُكم بالطّرف الرّاجح؛ امّا أن يقارنهُ الحكم بامتناع المرجوح أو لا يقارنه بل يقارن تجويزه، و الأوّل: هو الجازم و الثانی: هو المظنون الصّرف.

و الجازمُ، امّا أن يعتبر مطابقتة للخارج أو لا يعتبر، فان اعتبر فامّا أن يكون مطابقاً أو لا يكون و الأوّلُ امّا أن يمكن للحاكم أن يحكم بخلافه أو لا يمكن؛ فان لم يمكن فهو «اليقين»، و يستجمع ثلاثة أشياء؛ «الجزم» و «المطابقة» و «الثبات»، و ان أمكن فهو

الجازمُ المطابق غير الثّابت. و الجازمُ غير المطابق، هو «الجهل المركّب»، و قد يُطلق الظنّ بازاء اليقين عليهما و على المظنونِ الصّرف، لخلوّها امّا أن يقارن تسليماً أو انكاراً.

و الاوّلُ: ينقسم الى مسلّم عامّ او مطلق، يسلّمه الجمهور او محدود يسلّم طايفة، و الى خاص يسلّم شخص، امّا معلّم أو متعلّم أو متنازعٌ، و الثّانى: يسمىّ «وضعا» فمنه ما يصادرُ به العلوم و يبتنى عليه المسائل، و منه ما يضعَهُ القايس الخلفىّ و ان كان مناقضاً لما يعتقده ليثبت به مطلوبه، و منه ما يلتزمه المُجيب الجدلىّ و يذّب عنه و منه ما يقول به القائل باللّسان دون أن يعتقده، كقول من يقول: «لا وجود للحركة» - مثلاً - فانّ جميع ذلک يسمّى «أوضاعاً» و ان كانت الاعتبارات مختلفة.

و قد يكون حكم واحد تسليميّا باعتبارٍ، و وضعيّا باعتبارٍ آخر، مثلُ ما يلتزمه المُجيب بالقياس اليه و الى السّائل، و قد يتعرّى؟؟ التّسليم عن الوضع فى مثلِ ما لا ينازعُ فيه من المسلّمات، أو الوضع عن التّسليم فى مثل ما يوضع فى بعض الأقيسة الخُلفية، و ربّما يطلق الوضع باعتبار أعمّ من ذلک، فيُقال لكلّ رأى يقول به قائل أو يفرضه فارض. و بهذا الاعتبار يكون أعمّ من التّسليم و غيره.

و ما ذهب اليه الفاضلالشارح فى تفسيرهما و هو: «أنّ الوضع ما يسلّمه الجمهور و التّسليم ما يسلّمه شخص واحد» ليسَ بمتعارفٍ عند أرباب الصّناعة. فأقسام التّصديقات بالاعتبار المذكور، هى؛ «علمىٌّ» و «ظنّىٌّ» و «وضعىٌّ» و «تسليمىٌّ» لا غير. و مبدءُ البرهان «علمىٌّ»، و مبادى الجدل و الخطابة و السفسطة، هى الأقسام الباقية.

و امّا الشعر، فلا يدخل مباديهِ تحت التّصديق الّا بالمجاز و لذلک لم يتعرّض الشيخ لها. و انّما أتى الشيخ بحرف العناد فى قوله: «علميّاً أو ظنيّاً أو وضعياً»، لتباين العلم و الظنّ بالذات، و مُباينهما للوضع و التّسليم بالاعتبار، و لم يأت بحرف العناد فى قوله: «او وضعيّاً و تسليماً»، لتشاركهما فى بعض الموارد.

و قول الفاضلُ الشّارح: «انّما قدّم الظنّ على الوضع و التسليم لتقدّم الخطابة على الجدل فى النّفع»، قادح فى قسمتهِ الظنّ بالأقسام الثّلاثة الشّاملة لما عدى اليقين من مبادى الصّناعات الثلث، الّا أن يحملهُ على الظنّ الصّرف.

و انّما قسم الشّيخ «التّصديق» بأقسامه و لم يقسّم «التّصوّر»، لأنّ انقسام التّصديق اليها انقسام طبيعىٌّ ليس بالقياس الى شىءٍ، و لذلک يقتضى تباين الأقيسة المؤلّفة منها بحسب

الصّناعات المذكورة. و أمّا التصوّر، فانّه لا ينقسم الى أقسام كذلک بل ينقسم - مثلاً - الى؛ «الذاتىّ» و «العرضىّ» و «الجنس» و «الفصل» و غيرها، انقساماً عرضيّاً و بالقياس الى شىء، فانّ الذاتى لشىء قد يكون عرضيّا لغيره، بخلاف المادّة الخطابيّة الّتى لا تصيرُ برهانيّة البتّة.

و تعليل **الفاضل الشّارح** ذلک: «بأنّ التّصوّر لا يقبل القوّة و الضّعف و التّصديق يقبلهما» فاسد، لأنّ التّصوّر لو لم يقبلهما لكان المتصوّر بالحدّ الحقيقى كالمتصوّر بالرّسوم أو الأمثلة، و انّما نشاء غلطه هذا، من رأيه الّذى ذهب اليه فى التّصوّرات أنّه لا يكتسب[1].

قوله: «الى امور غير حاضرة فيه».

اقول: يعنى أنّ المطلوب لا يكون معلوماً وقت الطّلب فانّ الحاصل لا يتحصّل.

- فان قيل: انّكم فسّرتُم الفكر بالحركة من المطالب الى المبادى و العود اليها، فكيف يتحرّک عمّا لا يحضر عند المتحرّک؟، و بم يعرف أنّها هى المطالب ان لم تكن معلومة أصلا؟

- أُجيب، بأنّ المطلوب يكون حاضراً من جهةٍ، غير حاضر من جهةٍ أُخرى، فالجهتان مُتغايرتان، فمن الجهة لم يحضر يطلب، و من الجهة الّتى حضر يتحرّک عنه أوّلاً و يُعرَفُ أنّه المطلوب آخراً، و السّبب فى ذلک، اختلاف مراتب الادارک؛ بالضّعف، و القوّة، و النّقصان، و الكمال. فالمطلوبُ تصوّره معلوم بادراک ناقص مطلوب استكماله، و المطلوبُ تصديقه معلوم الحدود مطلوب الحكم عليها.

قوله: «و هذا الانتقال لا يخلُو من ترتيب فيما يتصرّف فيه، و هيئة».

اقول: يُريدُ بالانتقال الحركة من المبادى الى المطالب، و قد ذكرنا أنّ المبادى لكلّ مطلوب انّما تكون فوق واحدة، و لا يحصل من الأشياء الكثيرة شىءٌ واحدٌ الّا بعد صيرورتها علّةً واحدةً لذلک الشّىء، لأنّ المعلول الواحد له علّةٌ واحدة. و التّأليف هو جعل الأشياء الكثيرة شيئاً يمكن أن يطلق عليه «الواحد» بوجه، فالمبادى يتأدّى الى

---

[1] - وجدت العبارة فى بعض النّسخ هكذا: «و انّما نشاء من غلطه هذا رأيه الذى...» الخ.

المطالب بالتّأليف، و التّأليف المراد به فى هذا الموضع، لا يخلُو من أن يكون لبعض أجزائِهِ عند البعض وضعٌ مّا، و ذلک هو التّرتيب، و من أن يُعرض لجميع الأجزاء، صورةً أو حالةً بسببها يقال لها «واحد»، و هى الهيئة، و هى متأخّرةٌ بالذّات عن التّرتيب، كما هو متأخّر عن التأليف، فاذا لا يخلو هذا الانتقال من ترتيبٍ و هيئةٍ للمبادىء الّتى يُنتَقل منها الى المطالب، و كذلک قد يكون للمبادى، بالنسبة الى المطالب ايضاً ترتيب و هيئة على القياس المذكور.

قوله : «و ذلك الترّتيب و الهيئة قد يقع على وجه صواب، و قد يقع لا على وجه صواب».

اقول: صواب التّرتيب فى القول الشّارح – مثلاً – أن يوضع الجنس أوّلاً ثمّ يقيّد بالفصل، و صواب الهيئةِ أن يحصل الأجزاء صورةٍ وحدانيّةً يطابق بها صورة المطلوب، و صواب التّرتيب فى مقدّمات القياس أن يكون الحدود فى الوضع و الحمل على ما ينبغى، و صواب الهيئة أن يكون الرّبط بينها فى الكيفِ و الكمّ و الجهة على ما ينبغى، و صواب الترتيب فى القياس أن يكون أوضاع المقدّمات فيه على ما ينبغى، و صواب الهيئة أن يكون من ضربٍ منتج، و الفسادُ فى البابين أن يكون بخلاف ذلک، و قد اسند الاصابة و عدمها الى الصّور وحداها، دون الموادّ، لأنّ الموادّ الاولى لجميع المطالب هى التّصوّرات، و التّصوّرات الساذجة لا يُنسبُ الى الصّواب و الخطاء ما لم يقارن حكماً، و استعمال الموادّ الّتى لا تناسبُ المطلوب لا ينفکّ عن سوء ترتيبٍ و هيئةٍ ألبتة، امّا بقياس بعض الأجزاء الى بعض، و امّا بقياسها الى المطلوب، أمّا الموادّ القريبة للأقيسة الّتى هى المقدّمات، فقد يقع الفساد فيها أنفسها دون الهيئة و الترتيب اللّاحقين بها، و ذلک لما فيها من التّرتيب و الهيئة بالنّسبة الى الأفراد الاول.

قوله : «و كثيراً مّا يكون الوجه الّذى ليس بصواب شبيهاً بالصّواب، او موهماً أنّه شبيه به».

امّا باعتبار الصّور وحداها، فالصّواب هو القياس و الشبية به هو الاستقراء، لأنّه انتقال من جزئيّات الى كلّيها، كما أنّ «القياس» انتقال من كلّى جزئيّاته، و الموهمُ أنّه شبيه به هو

«التّمثیل»، فانّ ایراد الجزئی الواحد فی التّمثیل لاثبات الحکم المشترک یوهم مشارکة سائر الجُزئیّات له فی ذلک، حتّی یظنّ أنّه «استقراء». و أمّا باعتبار المواد وحدها، أعنی القریبة، فانّ الموادّ الاولی لا تُوصَفُ بالصّواب و غیر الصّواب کما مرّ، و الصّواب منها هو القضایا الواجب قبولها، و الشّبیه به من وجه، المسلّمات و المقبولات و المظنُونات، و من وجهٍ آخر، المشبّهات بالأوّلیّات، و الموهم أنّه شبیه به، المشبّهات بالمسلّمات. و أمّا باعتبارهما معاً، فالصّواب هو البرهان، و الشّبیه به الجدل و الخطابة من وجهٍ، و السفسطةُ من وجهٍ، و الموهم أنّه شبیه به، المشاغبة، فانّها تشبه الجدل، کما انّ السفسطةَ تُشبهُ البرهان، و **الفاضل الشارح** عدّ الجدل و الخطابة فی الصّواب، و جعل الشبیه به المغالطة، و الموهم أنّه شبیه به المشاغبة، و یلزم علی ذلک أن یکون الجدل من جملة الشبیه، لأنّ المشاغبة یوهم أنّهما جدل.

قوله: «فالمنطق علم یتعلّم فیه ضروب الانتقالات [1] من امورٍ حاصلةٍ فی ذهن الانسان

---

۱ – قوله: «المنطق علم یتعلم فیه ضروب الانتقالات» و انّما کان هذا بحسبِ ذاتِهِ لانّه اخذ فیه العلم مضافاً الی معلوم، و العلم الآلی الّذی عبّرَ به الشّیخ فی مواضع آخر عبارة جامعة بین الاعتبارین و انّما رسمه هیهنا بالاعتبار الاوّل لانّه انسب ببیان الغرض و اذا تصوّرنا الماهیّات و الحقایق من حیث هی، فهی المعقولات الاولی و اذا اعتبرنا لها عوارض کالجنسیة و الذّاتیة للحیوان، او حکمنا علیهم باحکام کما أنّ هذا کُلیّ و ذلک ذاتی، فتلک العوارض و الاحکام هی المعقولات الثّانیة لانّها فی المرتبة الثّانیة من التّعقل، و تحقیقها انّ الماهیّات لها وجود انّ ذهنی و خارجی و یعرض لها بحسب کُلّ من الوجودین عوارض یختصُّ بذلک الوجود، فالمعقولات الثّانیة هی عوارض طبایع الاشیاء من حیث هی فی التّعقل، لا یحاذی بها امر من خارج، فالمراد بقوله: «هی العوارض و احکامها المعقولة»، العوارض و الاحکام الّتی لا وجود لها الّا فی العقل، و الّا فالعوارض الخارجیة ایضاً معقولة و لیست هی معقولات ثانیة، و المعقولات الاولی لا یتعلّقُ باعیان الموجودات بل هی هی، و الحاصل انّ من قال المنطق لیس بعلم، ان اراد انّه لیس علماً بحقایق الاشیاء التی هی المعقولات الاولی فهو کذلک، لکنّه لا ینافی کونه علماً، و ان اراد به انّه لیس بعلمٍ علی الاطلاق فهو لیس کذلک لانّه علم باحوال المعقولات الثّانیة من حیث یقتضی تحصیل مجهول او ینفع فی ذلک، و العلم الخاص علم ما، بالضّرورة و تقیید المنفعل بالقریب فی

الى امور مستحصلة».

اقول: هذا الى آخره، رسم المنطق بحسبِ ذاتِهِ لا بالقياس الى غيره، فالعلم جنسه، و الباقى من قبيل الخواصّ، و انّما أخرّ هذا الرّسم الى هذا الموضع لأنّ هذه الخاصّة أعنى الاشتمال على بيان الانتقالات الجيّدة و الرّديّة لم تكن بينّة، فلمّا بانت عرّفه بها. و قوله: «يتعلّم فيه[1] ضروب الانتقالات» و الاوّل يقتضى حمل الضّروب على الضروب الكليّة[2]

حدّ الآلة لاخراج العلّة المتوسّطة، و ايراد لفظة «كُل» فى تعريف «القانون» ليس على ما ينبغى اذا التّعريف انّما هو لمفهوم الشّىء، لا باعتبار افراده و اخذ السّبب بما لا سبب له انّما هو فى الواجب و فقدان السّبب او اخذ غير السّبب مكانه فى المُمكنات، م.

۱ - و فى بعض النسخ يتعلّم منه.

۲ - قوله: «فالاوّل يقتضى حمل الضّروب على الضّروب الكُليّة، لانّ لفظة فى يقتضى ان يكون ضروب الانتقال جزءً من المنطق، و الجزء من المنطق ليس الّا الانتقالات الكُليّة المنطقية على الانتقالات الجُزئية المتعلّقة بموادّ العلوم، فانّ المبحوث عنه فى المنطق - مثلاً - انّ الحدّ التّام يوصل الى حقيقة المحدود و الكُليتين ينتجان كليّة، و هو انتقال يشمل كل حدٍّ من الحدود، و كل كُلّيتين فى العلوم، و انّما قال هى كالقوانين، لانّ القوانين المنطقية هى هذه القضايا، و الانتقالات ليست نفسها بل محمولات فيها يطلب اثباتها، فكانت كالقوانين، و بيانها اى اثباتها الموضوعاتها القوانين و المسائل، و لفظة من يقتضى أن يكون ضروب الانتقال من المنطق، و المستفاد منه انّما هو الانتقالات الجُزئيّة المُستعملة فى العلوم، و انّما لم يقُل علم ضروب الانتقال، امّا على رواية انّه علم يتعلّم منه فظاهرٌ، لانّ ضروب الانتقالات جزئيّات حينئذٍ و العلم بجزئيات ضروب الانتقال، ليس هو المنطق بل مستفاد منه، و أمّا على رواية انّه علم يتعلّم فيه، فلانّ القصد الذّاتى من المنطق هو الاصابة، ثمّ لما توقّف الاصابة على العلم بضروب الانتقالات، صار مقصوداً بالقصد الثّانى. فلو قال: المنطق علم بضروب الانتقالات، لَذهَبَ الوهم الى انّه المقصود الاولى منه، و ليس كذلک و فيه نظر، لانّه ان اراد بقوله المقصود من المنطق الاصابة، انّ المنطق هو العلم بالاصابة، فظاهر بُطلانه، و ان اراد انّه علّته الغائية فهو صحيح، لكن المنطق ليس هو العلم بغايتِهِ بل بمسائله، و قال يتعلّم دون يتعرّف، لانّ الجزئيّات التى يستعمل المنطق فيها كليات، فانّ طالب الحدوث بتوسّط التّغير انّما ينتظر فى جسمٍ كلّى و تغيّر كلّى و حدوث كلّى بخلاف الطّبيب فانّه لا ينظر الّا فى بدن، و امّا احوال تلک الامور فانّ حملنا الضّروب على الكُليّات، كانت

الّتی هی کالقوانین و بیانها المسائل المنطقیّة، و الثانی یقتضی حملُها علی جزئیّاتها المتعلّقة بالموادّ علی ما هی مستعملةٌ فی سائر العلوم، و انّما قال: علم یتعلّم فیه ضروب الانتقالات، و لم یقل علم ضروب الانتقالات، لأنّ المقصودَ من المنطق بالقصد الأوّل، لیس هو أن یُعلَم ضروب الانتقالات، بل المقصود هو الاصابة فی الفکر - کما تقدّم - و العلمُ بالضّروب انّما صارَ مقصوداً بقصدٍ ثانٍ لأنّ الاصابةَ مفتقرةٌ الی ذلک.

و الفاضل الشّارح أفاد: أنّه انّما قال للمنطق، علم یتعلّم منه ضروب الانتقالات، و للطبّ علمٌ یتعرّف منه أحوال بدن الانسان، لأنّ الجُزئیّات الّتی یستعمل المنطق فیها کلّیات فی أنفسها، هی العلوم و الجزئیّات الّتی یستعمل الطبّ فیها أبدان جزئیّة لنوعِ الانسان، و قد یخصّ «العلم» بالکلّیات و «المعرفةُ» بالجزئیّات.

قوله: «و احوال تلک الامور».

اقول: العلم بماهیّات تلک الامور، معقولات اولی و بأحوالها، معقولات ثانیة و هی کونها ذاتیّة، و عرضیّة و محمولة و موضوعة و متناسبة و غیر متناسبة، و ما یجری مجریها. و العلم بذلک مقصود بقصدٍ ثالث، لأنّ ضروب الانتقالات تعرف بذلک.

قوله: «و عدد اصناف ترتیب الانتقالات فیه[1]، و هیئتُهُ، جاریتان علی الاستقامة، و

الامور معقولات ثانیة فاحوالها معقولات ثالثة، و استقام الکلام لانّ المنطق یبحث عن الانتقالات و عن احوال المعقولات الثّانیة نافعة فی ذلک فقوله: «یتعلّم فیه ضروب الانتقالات» اشارةٌ الی الجُزءِ الاوّل، و قوله: «احوال تلک الامور» اشارةٌ الی الجزء الثانی، و ان حملنا الضّروب علی الجزئیّات کانت الامور معقولات اولی و احوالها معقولات ثانیةٌ ثابتة، و حینئذٍ یفسُدُ الکلام، لانّ المعقولات الثّانیة موضوع المنطق و موضوع العلم، لا یستفاد منه، بل الامر بالعکس، م.

١ - و قوله: «و عدد اصناف ترتیب الانتقال فیه و هیئتُهُ جاریان علی الاستقامه» و ما لیس کذلک، مستدرک لانّ ضروب الانتقالات شاملةٌ لها فانّها اعمّ من ان یکون صحیحةً او فاسدةً علی ما اشار الیه فی الشّرح. و فی کون العُمدة فی الخطابة التّمثیل و فی الجدل الاستقراء نظرٌ.

أصناف ما ليس كذلك».

اقول: فالاوّل هو الضّروب المُنتجة من القياسات البُرهانيّة، و الحدود التامّة و الثانىّ ما عداها؛ ممّا يشتمل على فسادٍ صورىٍّ أو مادّىٍّ من الأقيسةِ و التّعريفات المستعملةِ فى سائر الصناعات، و ممّا لا يستعمل أصلاً لظهورِ فساده، و العجبُ أنّ الفاضلُ الشارح عدّ الجدل و الخطابة فى المستقيمة و الاستقراء و التّمثيل فى غيرها، و العمدةُ فى الخطابة التّمثيل و فى الجدل الاستقراء على ما يتبيّن فيهما.

* اشارةٌ *

«و كلّ تحقيق[1] يتعلّق بترتيب الأشياء، حتّى يتأدّى منها الى غيرها، بل بكلّ تأليفٍ،

على ما يبين فيهما ،م.

١ - و قوله: «و كل تحقيق»، الحقُّ هو الوجود و انّما سمى الاعتقاد و القول المطابقان حقاً لاستحقاقِهِ الوجود و الاستمرار، و التّحقيق جعل الشىء حقاً و المرادُ كل تحصيلٍ علمى، و التّرتيب اخصّ من التّاليف، امّا من مطلق التّأليف فظاهرٌ لانّه مجرّد الجمع بين الاجزاء، و التّرتيب هو الجمع مع اعتبارِ وضع بعضُ الاجزاء عنه البعض، و امّا من التّاليف الفكرى المرادُ هيهنا على ما مرّ و على مقتضى تعلّق التّحصيل العلمى به، فلانّ التّرتيب المعيّن، يستلزم التّأليف المعيّن من غير عكسٍ، فانّ التّاليف المعين من «ا، ب ، ج» يقع على ستّة اوجهٍ من التّرتيب اذ تعيين التّاليف يحصُلُ بمجرّد تعيّن الاجزاء ضرورةً انّ ماهيتهُ ليست الّا الجمع بين الاجزاء، و تعيين التّرتيب كما يتوقّف على تعيين الاجزاء، يتوقّف ايضاً على تعيين الوضع فهو يختلفُ باختلاف الاوضاع، لا يُقال: الوضع ان لم يعتبر فى التّأليف لم يستلزم التّرتيب اصلاً، و ان اعتبر فلا تعيين لتّأليف بدون تعيين الوضع. لانّا نقول: لا اعتبار للوضع فى مفهوم التّاليف، لكنّ التّعريف لما كان واقعاً فى اشياء لبعضها وضع عنه البعض لم يخلو عن التّرتيب قطعاً، و اليه الاشارة بقوله: «لا بان يوجد تاليف من اشياء لها وضع» و ليس المرادُ بكل تأليف كل واحدٍ من التّأليفات اذ لا تحقيق يتعلّق بكلّ واحدٍ من التّأليفات بل المراد اىّ تأليف كان، و عقب التّرتيب بالتّاليف اعلاماً منه بانّ هذا الحكم و هو الاحتياج الى تعرف المُفردات يلحق الاعمّ، كما يلحق الاخصّ و انّ علّة الاحتياج بالذّات انّما هو التّأليف لا التّرتيب فانّ الحكم اللاحق للاعمّ و الاخصّ يكون لاحقاً للاعمّ اولاً و بالذّات، و للاخصّ ثانياً و بالعرض، و اجزاءُ الاقوال الشّارحة

فذلک التّحقیق یحوج الی تعریف المُفردات الّتی یقعُ فیها التّرتیب و التألیف».

اقول: کلّ ای کلّ تحصیلٍ أو اثباتٍ علمیّ، و «التّألیفُ» أقدم من «التّرتیب» بالذّات – کما مرّ – و الترتیبُ أخصّ من التّألیف، لا بأن یوجد تألیف من أشیاء لها وضعٌمّا عقلاً او حسّاً من غیر ترتیب، فانّ ذلک لا یُمکن، بلی رُبما لا یعتبر فیه التّرتیب، بل بأنّ التّرتیب المعیّن یستلزم التّألیف المعیّن، و التألیف المعیّن، لا یستلزمُ التّرتیب المعیّن بل یستلزم ترتیباً مّا یمکن و وقوعه فی تلک الأجزاء، مثلا التألیف من «ا، ب، ج»، یمکن أن یقع علی هذا التّرتیب و یمکنُ أن یقع علی ترتیبِ «ب، ا، ج» أو غیره ممّا یمکن، و المرادُ أنّ کل تحقیقٍ یتعلّقُ بترتیبٍ، بل بکلّ تألیفٍ فانّه یحوج الی تعرف المُفردات الّتی هی موادّ ممّا یمکن وقوعه فیها، انّما یکون من قبل تلک الموادّ و احوالها، و لیسَ المرادُ من قوله: «بکلّ تألیف»، ما یفهم منه أنّ کلّ واحد ممّا هو تحقیق موصوف بالتعلّق بکلّ واحدٍ من التّألیفات المُنتجةِ و غیر المنتجة، بل المراد منه أنّ کلّ تحقیقٍ متعلّقٌ بترتیبٍ بل بأیّ تألیفٍ اتّفق فانّه کذا و کذا و انّما قال فذلک لیعلم أنّ علةَ الاحتیاجِ الی المُفردات لیست هی الترتیب، بل أعمٌّ منه و هو التألیف.

قوله: «لا من کلّ وجهٍ، بل من الوجه الّذی لأجله یصلح ان یقعافیها».

ای: لا من حیث هی معقولات اولی و طبایع لأعیان الموجودات، بل من حیث هی معقولات ثانیة، و لا کذلک مطلقاً، فانّ البحثَ عن المعقولات الثّانیة من حیث هی معقولات ثانیة، یتعلّق بالفلسفة الاولی، بل من حیث ینتقلُ منها الی غیرها.

قوله: «و لذلک یحوج المنطقیّ الی یراعی احوالاً من احوال المعانی المفردة ثمّ ینتقل منها الی مراعاة احوال التألیف».

و القضایا مفردات، ذکر احکامها التّصوریة ای الکلیّة فی «ایساغوجی»، ای باب الکلیات الخمس، و احوالها المادیّة ای الجُزئیّة المتعلقة بالموادّ فی «قاطیغوریاس» و هو باب المنقولات العشر، و اجزاء الحُجج و القضایا یذکر احوالها الکلیّة فی «باراری میناس» و هو باب القضایا و احوالها الجزئیة فی اثناء مباحث صناعات الخمس.

اقول: التّأليف صنفان؛ أوّل و ثان، و الأوّل يقعُ فی الأقوال الشّارحة و فی القضايا، و أجزاؤهُ مفردات يذكر أحوالها الصّوريّة فی ايساغوجی، و الماديّة فی قاطيغور ياس، و الثانی يقع فی الحُجج، و أجزاؤه قضاياً هی مفردات بالقياس اليها، و مؤلّفات بالقياس الی ما قبلها، و يذكَرُ أحوالُها الصّوريّة فی بارا ميناس، و يشمل عليه النهج الثّالث و الرّابع و الخامس من هذا الكتاب، و المادّية فی أثناء مباحثِ الصّناعات الخمسة و يشتمل عليها النهج السّادس.

* اشارة *

«لانّ بين اللّفظ و المعنى علاقةٌ مّا».

اقول: للشیء وجودٌ[۱] فی الاعيان، و وجودٌ فی الاذهان، و وجودٌ فی العبارة، و وجودٌ فی الكتابة، و الكتابة تدُلُّ على العبارة، و هی على المعنى الذهنیّ، و هما دلالتانِ وضعيّتان تختلفان باختلاف الأوضاع، و للذهنیّ على الخارجی دلالةٌ طبيعيّةٌ لا تختلفُ أصلاً، فبينَ اللّفظِ و المعنى، علاقةٌ غير طبيعيّة، فلذلک قال: «علاقةٌ مّا» لأنّ العلاقةَ الحقيقيّة هی الّلتی بين المعنى و العين.

---

۱ - قوله: «للشیء وجود»، مراتبُ الوجودِ اربع و لها دلالات ثلاث؛ دلالةُ الكتابة على العبارة، و دلالتها على المعنى الذّهنی، و دلالتُهُ على الامر الخارجی، و فيها ثلاث دوال و هی الكتابة و العبارة و المعنى الذّهنی، و ثلاث مدلولات هی العبارة و المعنى الذّهنی و الامرُ الخارجی، و واحدٌ دالٌ غير مدلول و هو الكتابة، و مدلول غيرُ دال و هو الامر الخارجی، و الباقيان دالانِ مدلولان، و فی الدّلالات دلالتان؛ وضعيتان و هما دلالة الكتابة على العبارة، و دلالتها على المعنى الذّهنی، امّا فی دلالة الكتابة فالدّال وضعیٌ، و المدلول ايضاً وضعیٌ، و امّا فی دلالة المعنى الذّهنی على الامر الخارجی، فانّ الدّال و المدلول فيها بالطّبع فلا اختلاف لها بالوضع، و بين اللّفظ و المعنى علاقةٌ غير طبيعيةٍ لكنّها لكثرة تداولها صارت راسخةً حتّى ان تعقل المعانی قلّما ينفک عن تخيّل الالفاظ بل يكاد الانسان فی فكره يناجی ذهنه بالفاظ متخيلة، فلهذا يختلف احوال المعانی، بحسب اختلاف الالفاظ، و اليه اشار بقوله الانتقالات الذّهنية قد يكون بالفاظ ذهنية، م.

قوله : «و ربّما أثّرت أحوال فی اللفظ فی أحوال فی المعنی».

الانتقالات الذهنيّة، قد تکونُ بألفاظ ذهنيّةٍ و ذلک لرُسوخ العلاقة المذکورة فی الأذهان فلهذا السّبب ربّما تأدّت الأحوال الخاصّة بالألفاظ الی توهّم أمثالها فی المعانی و يتغيّر المعانی بتغيّرها، و الأغلاط الّتی تعرُضُ بسبب الألفاظ، مثل ما يکون باشتراک الاسم، انّما تسری الی المعانی لاشتمال الألفاظ الذّهنيّة أيضاً عليها.

قوله : «فلذلک يلزمُ المنطقیّ ايضاً أن يراعی جانب اللّفظ المطلق من حيث ذلک، غيرُ مقيّدٍ بلغةِ قومٍ دون قوم».

أی: نظره فی المعانی، انّما يکون بالقصد الأوّل، و فی الالفاظ بقصدتان، و نظرُهُ فی الألفاظ من حيث ذلک، غيرُ مقيّدٍ بلغةِ قومٍ دون آخر، هو معرفةُ حالِ أفرادها و ترکيبها و اشتراکها و تشکيکها و سائراً أحوالها فی دلالاتها، کدخول السّلب علی الرّبط المقتضی للسّلب و عکسُهُ المقتضی للعدول، و کذلک دخولُهُما علی الجهة و دخول الجهة عليهما، و بالجملة سائر ما ذکر فی شرائط النّقيض و المغالطات اللفظيّة.

قوله : «الاّ فی ما يقل».

يريدُ به ما يختصّ باللّغة الّتی يستعملها المنطقیّ و يتغيّر به حال المعنی فانّه يلزمُهُ أن يتنبّه و يُنبّه عليه، و ذلک کدلالة «لام»[1] التّعريف، فی لُغةِ العرب، علی استغراق الجنس و عموم الطّبيعة، و دلالةُ «انّما» علی مساواة حدّی القضيّة، و دلالة صيغة السلبِ الکلیّ، علی المعنی المتعارف الّذی يجیءُ بيانه.

* اشارةٌ *

«و لانّ المجهول بازاء المعلوم».

الجهلُ البسيط يُقابل العلم، تقابلَ العدمِ و الملکه، و معه قد يستحصل العلم، و الجهلُ المرکّب يقابلُهُ تقابلَ الضدّين و معه لا يمکن أن يستحصل العلم، و أراد بالمجهول هيهنا

---

١ - ای «ال» التعريف، ف.

«الجهل البسيط»، و قسّمه قسمةَ مقابِلِهِ الى «التصوّر» و «التّصديق»، فانّ الأعدام لا يتمايز الاّ بالملكات، و لا ينقسم الاّ بأقسامها.

قوله: «فكما أنّ الشّیء قد يعلم تصوّراً ساذجاً مثل علمنا بمعنى اسم المثلّث، و قد يعلم تصوّراً معه تصديق».

يُنبّهُ على عدم العناد بين «التصورّ» و «التّصديق»، فانّ أحدهما يستلزم الآخر، بل العناد بين عدم التّصديق، مع التّصوّر الّذى عبّر عنه بقوله: «ساذجاً» و بين وجودِهِ معه، و انّما قال: «بمعنى اسم المثلّث» و لم يقُل بمعنى المثلّث، لأنّ التّصورّ قد يكون بحسب الاسم، و قد يكونُ بحسب الذّات، و الأوّلُ قد يتعرّى عن التّصديق، الثّانى لا يتعرّى، لأنّه متأخّرٌ عن العلم بهيئتِهِ المتصوّر، فلا يحسُنُ التّمثيل به فى التّصوّر السّاذج.

قوله: «مثل علمُنا أنّ كلّ مثّلث فانّ زواياهُ مساوية لقائمتين».

ذلک التّصديق يُبرهنُ عليه فى الشّكل الثّانى و الثّلثين من المقالةِ الاولى من كتاب «الاصول» **لأقليدس**.

قوله: «كذلک الشّیء قد يجهل من طريق التصّور فلا يتصّور معناه الى أن يتعرّف، مثل ذى الاسمين و المنفصل و غيرهما».

اقول: تعريفُهما يحتاجُ الى مقدّمات هى هذه، نقول: لمّا كانت الأعداد انّما تتألّف من الواحد[1] فالنّسبة الّتى لبعضها الى بعض تكون لا محالة بحيث يُعدّ كِلا المُنتسبين امّا

۱ - قوله: «لما كانت الاعداد انّما يتألّفُ من الواحد»، النسبة العددية، هى النّسبةُ الواقعةِ بين عددين، سواءٌ يعدهما عدداً و لا يعدهما الّا الواحد و المقدارانِ امّا متشاركان، ان قدرهما مقدار واحد و امّا مُتباننان ان لم يقدرهما، و العدُّ فى الاعداد و التّقدير فى المقادير هو الانطباق بمرّةٍ او مرّاتٍ، و المقدارُ ان كان نسبتُهُ الى مقدار آخر نسبةُ عدد الى عدد، يكونان مُتشاركين لانّ كُلّ عددين بعدهما شیءٌ فَاَقلّهُ الواحد، فاذا كان نسبةُ المقدارين كنسبةِ العددين، فلابُدّ ان يكون هناک مقدارٌ كالواحد بالقياس الى العدد، يقدرهما فيكونان مُتشاركين، و كأنّه قدم قوله: «لما

أحدهما أو ثالث - أعنی خ، ل - أقلّ منهما حتّی الواحد، و هی النّسب العددیّة، و المقادیرُ الّتی نوعُها واحدٌ کالخطوط مثلاً أو السّطوح، فلها امّا نسبٌ عددیّةٌ تقتضی تشارکُها أو نسبٌ تخصّ بها و هی الّتی تکونُ بحیث لا یعدّ المُنتسبین أحدهما و لا یعدُّ شیء غیرهما و هی تقتضی تباینُها فالنّسب المقداریّة الشّاملة لهما أعمُّ من العددیّة، و الخطّ المُساوی لضلعِ المُربّع یُحیطُ به و لذلک یُقال له: أنّه قویٌ علیه فانّ المربّع یتکوّن من ضربِ ذلک الخطِّ فی نفسه و المنطقُ من المقادیر ما یشارک مقداراً مفروضاً و الأصمُ ما یُباینه، فالخطُّ المنطق فی الطّول ما یشارکُ خطّاً آخر مفروضاً بنفسه و المنطقُ فی القوّة ما یشارک مرّبعاهما و کلّ منطق فی الطّول، منطق فی القوّه و لا ینعکسُ، و اذا تقرّر هذا، فنقول: اذا فرض خطّان مُتباینان فی الطّول و منطقان فی القوّة کخطّین یکون نسبة أحدهما الی الآخر نسبةُ الخمسة الی جزر الثّلاثة - مثلاً - فانّه یسمّی مجموعهما بذی الاسمین، و فضل أطولهما علی الاصغر بالمُنفصل و أحوالهما مذکورة فی المقالة العاشرة من کتاب «الاصول».

قوله : «و قد یُجهل من جهةِ التّصدیق الی أن یتعلّم مثل کون القُطر قویّاً علی ضلعَی القائمة الّتی یوترها».

الزّاویة القائمة، هی کلّ واحدةٍ من الحادثتین المُتساویتین علی جنبتی خطّ مستقیم، یتّصل بآخر مثلهُ لا علی الاستقامة و یسمّی الخطّان ضلعیهما، و یشبهُ الزّاویة مع ضلعیها

کانت الاعداد انّما یتالف من الواحد» الی قوله: هی النّسب العددیة لاجل هذا البیان»، و ان لم یکن نسبة المقدارین نسبةُ العددین یکونان مُتباینین، و کُلّ ذلک مُبرهنٌ علیه فی المقالة العاشرة من «الاصول»، و انّما قال: «بحیث لا یعدّهما المُنتسبین احدهما»، مع انّ المتعارف فی المقادیر التقدیر، لانّ تقدیر المقادیر انّما یکون اذا اعتبر عروض الکمّ المُنفصل لها فیکون المقدارُ بذلک الاعتبار عدداً یعدُهُ المقدر، و الخطُّ المساوی لضلع المربع یحیط بالمربع، بمعنی انّه و مثلهُ محیطان به. و یقال لکل خطّین محیطین باحدی زوایا سطحٍ متوازیِ الاضلاع قائمُ الزّوایا المحیطان و المربّع یتکون من ضربِ الخطّ فی نفسه و هو توهّم الخطّ قائماً علی نفسه متحرکاً علیه حتّی یرتسم المربّع، و باقی الفصل ظاهرٌ، م.

بالقوس، و لذلک یسمّی کلّ خطّ ثالث متعرّض یتصّل بهما «وتراً» بـالقیاس الیـهما، و یسمّی أیضاً «قُطراً» لأنّه ینصّف السّطح المتوازی الأضـلاع الّـذی یـوترها القـطر، ای یساوی مربّعه مرّبعیهما فانّ قوة الخطّ مرّبعُه الذّی یُحیط به - کما مرّ - مثلاً اذا کان أحد الضّلعین أربعة و الآخر ثلاثة فالقُطر یکون خمسة لأنّ مرّبعه و هو خـمسة و عشـرون، یُساوی مجموع مرّبعیهما و هُما ستّة عشر و تسعة، و برهان ذلک مذکور فـی الشّکـل المعروف بـ«العروس» و هو السّابع و الاربعون من المقالة الاولی من «الاصول». و انّما قال فی التصوّر المجهول، الی أن یتعرّف، و فی التّصدیق المـجهول، الی أن یـتعلّم، لأنّ «المعرفة» و «العلم» کما ینسبان الی الجُزئی و الکُلیّ، قد ینسبان الی المجرّد عن هذین الاعتبارین، و لذلک لا یُوصف الله تعالی بالعارف، و یوصف بالعالم، و قد ینسبان الی البسیط و المرکّب، و لذلک یقال: «عرفتُ الله»[1] و لا یقال: «علمته»، فـلهذا الاعـتبار الأخیر، خصّ التصوّر لبساطته بالقیاس الی التّصدیق بالتعرّف، و خصّ التّصدیق لترکّبه بالتّعلّم.

قوله: «فالسّلوك الطلبیّ منّا فی العلوم و نحوها امّا أن یتّجه الی تصوّرٍ یستحصل، و امّا أن یتّجه الی تصدیقٍ یستحصل، و قد جرت العادة بأن یسمّی الشّیء الموصل الی التصوّر المطلوب قولاً شارحاً، فمنه حدٌّ و منه رسمٌ».

اقول: یعنی بقوله: «و نحوها» ما عدا التصوّر التامّ و الیقین[2] من التصوّرات النّاقصة و

---

۱ - کما قال علی«ع»: عرفتُ الله بفسخ العزائم.

۲ - قوله: «یعنی بقوله و نحوها ما عدا التّصور التّام و الیقین»، هذا یدلُّ عـلی انّ العـلم هـی التّصورات التّامة و التّصدیقات الیقینة، و فیه نظر، لانّ المُراد بها او کان المعنی الاعمّ تناولت نحوها و لو کان المعنی الاخصّ لم یتناول التّصورات التّامة، و القول الشّارح: منه حدٌ، و مـنه رسمٌ، و نحوه من الامثلة کقولنا الطعم موجود و نسبته الی حاسد الذوق نسبة اللّون الی البصر، و غیرها کتبدیل اللفظ الخفی بالواضح، و الحدّ فی اللغة المنع و کل طرف حدّ لانّه یمنع من دخول الخارج و خروج الداخل، فسمّی الصّناعی به لانّه مرکبٌ من الذّاتیات و هی مانعة عن دخول الخارج و خروج الدّاخل فان العرضیّات انّما تعرُضُ بعد تقوم الماهیّة بالذّاتیات، فلا تأثیر لها

الظّنون، و اعلم أنّ «الحدّ» يتألّف من الذاتيّات، و «الرّسم» من العرضيّات، و الحدّ فی الّلغة «المنع»[۱]، و يُقال للحاجز بين الشيئين «حدّ»، و حدّ الشیء طرفه[۲]، و انّما سمّی الطّرف «حداً» لأنّه يمنع أن يدخل فيه خارج أو يخرج عنه داخل، و الرّسم هو «الأثر»[۳]، الذاتيّات هی امور داخلة و تدلّ علی شیء هی ماهيّته، و العَرَضيّات خارجة و تدلّ علی شیء هی ماهيّته، و العرضيّات خارجة و تدلّ علی شیء هی و عوارضه، فسمّی التّعريف بتلک، «حدّاً» و بهذه رسماً.

قوله: «و نحوه...»

يُريد به ما دون الرّسم الأمثلة و غيرها.

قوله: «و أن يسمّی الشّیء الموصل الی التّصديق المطلوب حجّة، فمنها قياس و منها

فی المنع، و ايضاً الذّاتيات دالةٌ علی الذّات المانعة عن الدخول و الخروج، بخلاف الرّسم فانّه مركبٌ من العرضيات الدّالة علی الآثار، فهی لا يكون الّا رسماً، و لا شک انّ المطالب المجهولة لا يحصل بمجرّد حصول المبادی بل لابُدّ معها من ملاحظة ترتيبٍ و هيئةٍ، فانّه قد يعلم ان البكر لا تحبل و انّ هنداً – مثلاً – بكر و يظنّ عظيمة البطن حبلی، و هذا الظّنُّ انّما وقع الغلط، و فی تقديم الكبری فی العبارة تنبيهٌ علی انّ التّرتيب غير ملحوظ، و لمّا كان نظر المنطقی يتعلّق بتحصيل المجهولات و لم يكن ذلک الّا بحصول المبادی التّرتيب لاجرم تعلّق نظرُ المنطقی بالامور المُناسبة لمطلوبِهِ مطلقاً بمطلوبٍ تصوریٍّ او تصديقیٍّ و يكفيه تأديتها الی المطلوب، فقد صرح الشيخ فی هذا الفصل، انّ الفكر لجزئيه يحتاجُ الی المنطق، امّا احتياج الحركة الاولی اليه فحيثُ ذكر فی عبارة اجمالية، انّ المنطقی ناظرٌ فی الامور المتقدّمة المُناسبة و حيثُ ذكر فی عبارةٍ تفصيلية، انّ قصاری امره ان يعرف مبادی القول الشّارح و الحُجّة، و امّا احتياج الحركة الثّانية فحيثُ قال فيما يتلو كلامُهُ الاول الاجمالی و فی كيفية تأديتها بالطّلب الی المطلوب و فيما يتلو كلامه الثّانی تأليفه حدّاً كان او غيره و كيفيةُ تاليف الحجّة قياساً كان او غيره و ذلک يؤيّدُ ما قلناهُ من انّ المرادَ بالفكرِ هيهُنا مجموع الحركتين، م.

استقراء».

اقول: القیاسُ تقدیر الشّیء علی مثال شیءٍ آخر، یقال: قاس القذّة بالقذة، القایسُ یقیس الجُزئی بالکُلّی فی الحکم الثّابت للکلّلی. و الاستقراء، قصد القُری قریةً فقریةً یقال: استقریتُ البلاد، اذا تتبعّتها تخرج من أرضٍ الی أرضٍ[1]، و المستقری یتتّبع الجزئیّات جزئیّاً فجزئیّاً لیتحصّل الکلیّ.

قوله: «و نحوه...»

یریدُ به التّمثیل و یُسمیّه الفُقهاء قیاساً لأنّه الحاق جزئیٌ بجزئيٍ آخر فی الحکم.

قوله: «و منها یصار من الحاصل الی المطلوب فلا سبیلَ الی درکِ مطلوبٍ مجهولٍ الاّ من قبل حاصل معلوم».

یُرید بالحاصل المعلوم، مبادی ذلک المطلوب الّتی مرّ ذکرها.

قوله: «و لا سبیلَ ایضاً الی ذلک مع الحاصل المعلوم الّا بالتّفطّن للجهة الّتی لاجلها صار مؤدّیاً الی المطلوب».

اقول: یُرید بالتفطّن ملاحظةَ التّرتیب و الهیئة المذکورین، لأنّ حصول المبادی و حدّها لو کان کافیاً لکان العالم بالقضایا الواجب قبولها عالماً بجمیع العلوم، و ایضاً فربّما الانسان أنّ البکر لا تحبل و أنّ هنداً – مثلاً – بکر ثم یراها عظیم البطن فیظنّها حبلی، و ذلک لعدم الترتیب و الهیئة فی علمیه، و علیه یقاس فی التّصوّر.

* اشارةٌ *

«فالمنطقیٌ ناظر فی الامور المتقدّمة المناسبة لمطالبه»

اقول: لا یُرید بذلک، المطالبُ الجزئیّة الّتی مع الموادّ کحدوث العالم، بل المطالب الکلیّة التصوّریّة أو التّصدیقیّة المجرّدةِ عن الموادّ، حقیقیّةً کانت أو غیر حقیقیّة، و الأمور

المتقدّمة هی مبادیها المناسبة لها علی الوجه الکلیّ القانونی ایضاً.

قوله: «و فی کیفیةِ تأدّیها بالطّالب الی المطلوب المجهول، فقصاری أمر المنطقی اذن أن یعرف مبادی القول الشّارح و کیفیّة تألیفه، حدّاً کان أو غیره، و أن یعرف مبادی الحجّة و کیفیّة تألیفها، قیاساً کان او غیره».

أی: فی حال مناسبتها و التّفطّن المذکور، و بالجملة فقد صرّح فی هذا الفصل اذ ذکر أنّ المَنطقیّ ناظرٌ فی الامور المتقدّمة المُناسبة و أنّ قصاری أمره أن یعرف مبادی القول الشّارح و الحجّة، بالأحتیاج الی المنطق فی الحَرَکةِ الاولی من حرکتی؛

الفکر و فی ما یتلوهما من باقی کلامه بالأحتیاج الیه فی الحرکة الثّانیة، و ذلک یؤکّد ما قلناه أوّلاً.

قوله: «و اوّل ما یفتتح به منه فانّما یفتتح من الأشیاء المُفرَدَةِ الّتی یتألّف منها الحدّ و القیاس و ما یجری مجریهما، فلنفتتح الآن».

اقول: یُرید به ما تبیّن فی کتاب «ایساغوجی».

قوله: و لنبدأ بتعریف کیفیّة دلالةِ اللّفظ علی المعنی».

فبدأ بما هو أبعد من المقصود الأوّل من المنطق، لانحلال المقصود الیه آخر الأمر.

* اشارة الی دلالة اللفظ علی المعنی *

«اللّفظ یدلّ علی المعنی امّا علی سبیل المطابقة بأن یکون ذلک الّلفظ موضوعاً لذلک المعنی و بازائه، مثل دلالة المُثلّث علی الشّکل المحیط به ثلاثة أضلع و امّا علی سبیل التّضمّن بأن یکون المعنی جزءً من المعنی الّذی یطابقه، مثل دلالة المثلّث علی الشکل، فانّه یدلُّ علی الشّکل لا علی أنّه اسم الشکل، بل علی أنّه اسمٌ لمعنیً جزئُهُ الشّکل، و امّا علی سبیل الاستتباع و الالتزام، بأن یکون اللفظ دالاً بالمطابقةِ علی معنی و یکون ذلک المعنی یلزمهُ معنی غیره کالرّفیق الخارجّی لا کالجزء منه بل هو مصاحبٌ ملازمٌ له، مثل دلالة لفظ السّقف علی الحایط و الانسان علی قابل صنعة الکتابة».

اقول: دلالة «المُطابقة» وضعیّة[۱] صرفةٌ، و دلالتا: «التضمّن» و «الالتزام» بالاشتراک

---

۱ - قوله: «دلالة المُطابقة وضعية»، دلالةُ المطابقة بمجرّد الوضع و دلالةُ التّضمّن، الالتزام بمشارکة من العقل و الوضع امّا انّهما بسبب الوضع فلانّ اللّفظ لو لم یکن موضوعاً بازاء الکُلّ و الملزوم، لم یکن دالّاً علی الجُزء من حیثُ انّه جزءٌ، و لا علی اللازم من حیث انّه لازمٌ، و امّا انّهما بحسب العقل فلانّ الکُلّ و الملزوم اذا کان مفهوماً من اللفظ یحکم العقل بانّ الجُزء و اللازم الذّهنی یکونان مفهومین من اللفظ بحکمٍ، او لانّ العقل ینتقلُ من المدلول المطابقی، الی المدلول الضّمنی او الالتزامی، و یُشترط فی تحقّق دلالة التّضمنیة و الدّلالة الالتزامیة ان لا یکونَ اللفظُ مشترکاً بین المعنی و جزئهِ او بینه و بینَ لازمهِ، فانّه لو کان کذلک لم یکن دلالة الالتزامیة ان لا یکون اللفظُ مشترکاً بین المعنی و جُزئه او بینه و بین لازمه، فانّه لو کان کذلک لم یکن دلالة علی الجزء و اللازم الّا بالمُطابقة لانّ المطابقة اقوی من التّضمن و الالتزام، و اللفظُ اذا دلّ باقوی الدّلالتین لا یدلُّ باضعفهما، بل دلالة التّضمن و الالتزام بحسب انتقال العقل من المعنی الی الجُزء او اللازم، و هو المُراد من قولِهِ: «من احدهما» الی الآخر و یُمکن ان یکون هذا اشارةٌ الی الدّلالة علی ما ادّعاه من ان دلالة اللفظ المشترک علی الجُزء او اللازم، لیست تضمیناً التزامیاً لانّ التّضمّن و الالتزام، انّما هما بمشارکةٍ من التّعقل و تلک الدّلالة بمجرّد الوضع، و فیه نظر من وجهین، الاوّل انّ الاسم المُشترک اذا اطلق و اُرید الکُلّ و الملزوم، فلا شکّ انّه یُفهم الجزء و اللازم فلا یخلو ما ان یکون فیهما بطریق المُطابقة او بطریق التّضمّن او الالتزام، و الاوّل یُنافی ما سیاتی من انّ دلالة اللفظ بالمُطابقة انّما یتحقّق اذا اُرید المعنی منه، و الثانی یُبطل هذا الکلام، الثّانی لو کان دلالة التّضمن و الالتزام بحسب الانتقال العقلی یلزمُ ان یکونَ مدلول التضّمن و الالتزام متاخراً فی العقل، و لیس کذلک امّا فی التّضمّن فمطلقاً، لانّ تعقّل الجزء اقدمُ من تعقّل الکلّ بالضرورة، و امّا فی الالتزام ففی الاعدام ضرورةً تقدّم تعقّل الملکات علی تعقّلها. قوله: «و هذا بعینه یقدحُ فی المطابقة»، ای: اختلاف الاشخاص فی اللّوازم البیّنة لو کان موجباً لهجر الالتزام لوجب ان یکون اختلافهم فی الوضع بان یعلمه واحد و یجهله آخر و بان یضعه بمعنیً آخر، موجباً لهجر المطابقة. فان قیل: الاختلافُ عند العلم بالوضع، فنقول: لا اختلاف ایضاً عند اشتراکهما فی اللّزوم المبیّن و الحقُّ انّ الالتزام فی جواب «ما هو» و ما یجری مجراهُ من الحدود التّامّة، لا یجوزُ ان یعتبرَ علی ما سیأتی، و انّما قال: «و ما یجری مجراه من الحدود التّامة و ان کانت مقولة فی جواب ما هو» لانّ الحدّ من حیثُ هو لیس مقولاً فی جواب «ما هو» ضرورة المغایرة بین المعرِّف و المعرَّف، نعم انّه مقولٌ فی جواب «ما هو» باعتبار انّه نفس ماهیّة الحدود.

علی المعنی و علی جزئه، کالممکن علی العامّ و الخاص، أو علیه و علی لازمِهِ، کالشّمس علی الجرم و النّور، بل یکون بانتقال عقلیّ عن أحدهما الی الآخر.

قوله :فی الالتزام: «مثل دلالة لفظ السّقف علی الحائط و الانسان علی قابل صنعة الکتابة» ذَکَر له مثالین؛ أحدهُما لازمٌ لا یحمل علی ملزومه، و الثّانی لازم یحمل، و انّما قال: «قابل صنعة الکتابة» و لم یقل الکاتب، لانّ الأوّل یلزم الانسان، و الثّانی لا یلزم.

– و ذهب الفاضل الشّارح الی أنّ الالتزام مهجور فی العلوم، و استدلّ علیه بأنّ الدّلالة علی جمیع اللّوازم محالةٌ، اذ هیَ غیرُ متناهیة، و علی البیّن منها باطله، لأنّ البیّن عند شخص رُبَما لا یکون بیّناً عند آخر، فلا یَصلح لأن یعوّل علیه.

اقول: و هذا بعینه یقدح فی المطابقة ایضاً، لأنّ الوضع بالقیاس الی الوضع بالقیاس الی الأشخاص مختلفٌ، و الحقّ فیه أنّ الالتزامَ فی جواب «ما هو» و ما یجری مجراه من الحدود التّامّة لا یجوزُ اَن یستعمل علی ما یجیءُ بیانه، و أمّا فی سائرِ المواضع فقد یعتبر، و لو لا اعتباره لم یستعمل فی الحدود و الرّسوم النّاقصة الخالیة عن الأجناس، اذ هی لا تدُلُّ علی ماهیّات المحدودات الّا بالالتزام کما یتبیّن.

اشارة الی المحمول

«اذ قلنا انّ الشّکلَ محمولٌ علی المثلّث، فلیس معناهُ أنّ حقیقةَ المثلّثِ هی حقیقةُ الشّکل و لکن معناهُ أنّ الشّیء الّذی یُقال له مثلّث فهو بعینِهِ یُقال له أنّه شکلٌ، سواءٌ کان فی نفسه معنیً ثالثاً أو کان فی نفسِهِ أحدهما».

اقول: هذا البحث یُورد بعد مباحثُ الألفاظ و لعلّ الشیخ أوردهُ هیهنا لیعرّف أنّ اطلاق الاسم علی المعنی، لیس بحمل، و الحملُ الّذی بیّنه فی هذا الفصل، هو حملُ هو هو المسمّی بـ«حمل المواطاة»، و معناه کما قال: أنّ الشیء الّذی یُقال له المثّلث، هو بعینه

و اما قوله: «و لو لا اعتباره لم یستعمل الحدود النّاقصة و الرّسوم» فلیس بشیءٍ، اذ الالتزام لیس یستعمل فیها فانّ الحادّ بالحدّ النّاقص لم یرد به ماهیّة الحدود و لا الرّاسم ماهیّة المرسوم و الّا لکان حدّین تامّین بل لم یُریدا بهما او بمفهومیهما المطابقین و هو ظاهر، م.

يُقال له انّه شكلٌ، سواء كانَ ذلک الشّيء فی نفسه معنىً ثالثاً مغايراً للمُثلّث و الشّكل، أو كان فی نفسه هو المُثلّث بعينِهِ أو الشّكل بعينه، فهذا الحملُ يستدعى اتّحادَ الموضوع و المحمول من وجهٍ، و تغايرهما من وجهٍ، و ما به الاتّحاد، غير ما به التّغاير، فما به الاتّحاد، شیءٌ واحدٌ و هو الّذى عبّر عنه الشيخ بالشیء، و ما به التّغاير قد يُمكن أن يكون شيئين مُتغايرين يُضاف كُلّ واحدٍ منهما الى ما به الاتّحاد، كالنّطق و الضّحک المُضافين الى الانسان الّذين يعبّرُ عنهما بالضّاحک و النّاطق، و حينئذٍ ان جعلا موضوعاً و محمولاً، كان ما به الاتّحاد شيئاً ثالثاً مغايراً لهما، و ذلک معنى قوله: «كان فی نفسه معنى ثالثاً» و قد يُمكن أن يكون شئياً واحداً يُضاف الى ما به الاتحاد كالتّثليث المُضاف الى الشّكل الّذى يعبّرُ عن المجمُوع بالمُثّلث، و حينئذٍ ان جُعل ذلک للمجموع موضوعاً، كانَ المحمُول ما به الاتّحاد وحده مجرّداً عمّا به التّغايُر، كما يقال: أنّ المُثلّث شكل، و ان جُعل محمولاً كان الموضوع ما به الاتّحاد وحده، كما يقال – مثلاً –: انّ الشّكل مثّلثٌ، و ذلک معنى قوله: «أو كان فى نفسه أحدهما» و نوعٌ آخر من الحمل، يسمّى «حمل الاشتقاق» و هو حمل «ذو هو»، كالبياض على الجسم، و المحمول بذلک الحمل، لا يُحمل على الموضوع وحده بالمواطاة، بل يُحمل مع لفظ ذو، كما يقال: الجسم ذو بياض، أو يشتقّ منه اسمٌ كالأبيض فيُحمل بالمواطاة عليه، كما يقال: الجسمُ أبيض، و المحمول بالحقيقة هو الأوّل.

* اشارةٌ الى اللّفظ المُفرد و المركّب *

«اعلم أن اللّفظ يكون مفرداً و قد يكون مركّباً، و اللفظُ المفرد هو الّذى لا يُراد بالجزء منه دلالة أصلاحين هو جزئه، مثلُ تسميّتُکَ انساناً بعبدالله، فانّک حين تدلّ بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبداً لله فلست تريدُ بقولک عبداً شيئاً أصلاً، فكيفَ اذا سميّته بعيسى؟ بلى! فى موضعٍ آخر، قد تقول: عبدالله و تُعنى بعبد شيئاً و حينئذٍ عبدالله نعتٌ له، لا اسماً و هو مركّبٌ، لا مُفرد. و المركّبُ هو ما يُخالف المفرد، و يسمّى قولاً، فمنهُ قولٌ تامٌ و هو الّذى كلُّ جزءٍ منه لفظٌ تامُّ الدلالة؛ اسم أو فعل و هو الّذى يسمّيهِ المنطقيّون «كلمة» و هو الّذى يدُلُّ على معنى موجود لشیء غير معيّن فى زمانٍ معيّنٍ من الثلاثة، و ذلک مثلُ قولُکَ: حيوان ناطق. و منه قولٌ ناقص، مثل قولک: فى الدار و قولک: لا انسان، فانّ الجُزء من أمثال هذين، يُراد به الدّلالة الّا أن أحد الجُزئين أداة

لا يتمُّ مفهومها الّا بقرينة مثل «لا» و «فی»، فانّ القائل زيدٌ لا و زيد فی لا يكون، قد دلّ علی كمال ما يدلُّ عليه فی مثلِهِ ما لم يقل فی الدّار، و لا انسان، لأنّ «فی» و «لا» أداتان ليستا كالاسماء و الافعال».

اقول: قيل فی التّعليم الأوّل: انّ المُفرد هو الّذی ليس لجُزئه دلالةً أصلاً. و اعترضَ عليه بعضُ المتأخّرين بعبد الله و أمثالُه اذا جعل علماً لشخصٍ، فانّه مفردٌ مع أنّ لاجزائه دلالةٌ مّا، ثمّ استدركه فجعل المُفرد ما لا يدُلُّ جزئهُ علی جزء معناه، و أدّی ذلک الی أن ثلّث القسمة بعض من جاء بعده، و جعل اللّفظ امّا أن لا يدلّ جزؤهُ علی شیء أصلاً و هو «المُفرد»، أو يدل علی شیءٍ غير جزء معناه و هو «المركب»، أو علی جزء معناه و هو «المؤلّف» و السبّب فی ذلک سوءُ الفهم، و قلّةُ الاعتبار لما ينبغی أن يفهم و يعتبر، و ذلک لأنّ دلالةَ الّلفظ لمّا كانت وضعيّة[1]، كانت متعلّقة بارادة المُتلّفظِ الجارية علی قانون الوضع، فما يتلّفظُ به و يُراد به معنی مّا و يفهمُ عنه ذلک المعنی، يُقال له انّه دالّ علی ذلک المعنی، و ما سوی ذلک المعنی ممّا لا يتعلّق به ارادة المتلّفظ، و ان كان ذلک اللفظ، أو جزء منه، بحسب تلک اللّغة، أو لغة أُخری، أو بارادةٍ أُخری يصلحُ لأن يدلّ به عليه، فلا يُقال له: انّه دالّ عليه.

و اذا ثبت هذا، فنقول: الّلفظُ الّذی لا يُراد بجزئهِ دلالةً علی جزء معناه، لا يخلو من أن

---

١ - قوله: «و ذلک لانّ دلالةَ اللفظِ لما كانت وضعية» أی لمّا كانت دلالة اللفظ علی المعنی بالمطابقة وضعية، كانت موقوفةً علی ارادة المُتلفّظ، و ذلک المعنی ارادةٌ جاريةٌ علی قانون الوضع، اذ الغرض من الوضع تأدية ما فی الضّمير و ذلک يتوقّف علی ارادة اللافظ، فما لم يرد المعنی من اللفظ، لم يكن له دلالةً عليه و هذا ممنوعٌ، فانّ الدّلالة هی فهمُ المعنی من اللفظ للعلم بوضعه و لا خفاء فی أن من علم وضع لفظ فكلّما يتخيّل ذلک اللّفظ يتعقّل معناه بالضّرورة، سواءٌ كان مراداً أو لا، فكانّه لم يفرُق بين استعمال اللّفظ و دلالته، فالاستعمالُ هو اطلاق اللفظ و ارادةُ المعنی، و أمّا دلالتهُ فلا تعلّق له بالارادة أصلاً و اذا ثبت أنّ دلالةَ المطابقة متعلقةٌ بالارادة فصار الرّسم من جزءِ اللفظِ فان لم يرد به معنیً آخر لم يكن دالاً اصلاً، و ان أُريد به معنیً آخر لم يكن دالاً علی ذلک يرد به جزء المعنی لم يكن له دلالةً علی شیءٍ من المعانی، فقد رجع الرّسمان الی معنیً واحد، الّا أن يقال الحيثيّة مرادةٌ علی ما صرّح به فی «الشفاء»، فی تعريفِ الجنس، م.

يراد بجُزئِهِ دلالةً على شىءٍ آخر أو لا يُراد، و على التّقدير الأوّل، لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلّقة بكونِهِ جزءٌ من اللّفظ الأوّل، بل قد يكون ذلک الجزء بذلک الاعتبار لفظاً برأسه دالّاً على معنىً آخر بارادة أُخرى، و ليس كلامُنا فيه. فاذن لا يكونُ لجزء اللّفظ الدّالّ من حيث هو، جزء دلالة أصلاً، و ذلک هو التّقدير الثّانى بعينه. فحصل من ذلک: أنّ اللّفظ الذى لا يُراد بجُزئه دلالة على جزء معناه، لا يدُلّ جزؤه على شىء أصلاً فاذاً الرّسمان، أعنى؛ القديم و المُحدث للمفرد متساويان فى الدّلالة من غير عمومٍ و خصوصٍ، و لو تامّلَ متأملٌ و انصف من نفسه، لا يجدُ بين لفظ «عبد» من عبدالله اذا كان علماً و بين لفظ «ان» من «انسان» تفاوتاً فى المعنى، فانّ كليهما يصلحان لأن يدلَّ بهما فى حالٍ آخر على شىء، و أمّا كون الأوّل منقولاً من نعتِ الثّانى غيرُ منقول، فأمر[1] يرجعُ الى حال الألفاظ، و لا يتغّير بهما أحوال الاسم فى الدّلالة فظهر من ذلک أن الرّسم المنقول من التّعليم الأوّل صحيحٌ، و أنّ المُفرد فى المعنى شىءٌ واحدٌ و كذلک ما يقابلُهُ هو المسمّى «مركّباً» أو «مؤلّفاً».

و نرجعُ الى تتّبع ألفاظ الكتاب، فنقول: قال الشيخ «المفردُ هو الّذى لا يُراد بالجزء منه دلالةً أصلاً» زاد فى الرّسم القديم، ذكرُ الارادة، تنبيهاً على أنّ المرجع فى دلالة اللّفظ هو ارادة المتلفّظ. و قال: «حين هو جزؤه»، ليعلم أنّ الجزء من حيث هو، جزءٌ لا يدلّ على شىءٍ آخر، فان دلّ بارادةٍ أُخرى على شىءٍ آخر، لا يكونُ من حيثُ هو جزؤه، و لا ينافى ما قصدناه و جعلَ مقابل المفرد «مركّباً»، فانّ الفرق بين المؤلّف و المركّب - على الاصطلاح الجديد - لا فائدة له فى هذا العلم.

قوله: «فمنه قول تامّ و هو الّذى كلُّ جزءٍ منه لفظٌ تامُّ الدلالة؛ اسم أو فعل».

اقول: الأقوالُ ينحلُّ الى ثلاثة أشياء؛ أسماء و أفعال و حروف. و تشتركُ فى أربعة اشياء و هى كونها ألفاظاً مفردةً دالّةً على المعانى بالوضع و التواطؤ؛ فانَّ المعنى الجامع لهذه الأربعة، جنسها و تفترق أوّلاً بفصلين؛ هما دلالتهما فى نفسها، أو فى غيرها، و ذلک لأنّه كما أنَّ من الموجودات قائماً بنفسه هو «الجوهر»، و قائماً بغيره هو «العرض»، و من

---

۱ - «فلامرُ» حسن، ف.

المعقولات معقولاً بنفسه هو «الذّات»، و معقولاً بغيره هو «الصّفة»، كذلك من الألفاظ ما هو دالٌّ فى نفسه، و دالٌّ فى غيره، و الأخيرُ هو الحرف و هو الأداة، و الأوّلُ جنس يقسّمه فصلان آخران؛ هما التّعلّق بزمانٍ معيّنٍ من الأزمنة الثّلاثة، و التجرّد عن ذلك، و الأخيرُ هو الاسم.

و الأوّل هو الفعل، و يسميّه المنطقيّون «كلمة». و الفعلُ عند النّحاة أعمٌّ منه عند المنطقّين، فانّهم يسمّون الكلمات المؤلّفة مع الضّمائر كقولنا امشى ايضاً فعلاً[1]، ففصولُ

---

١ - قوله: «فانّهم يسمّون الكلمات المؤلفة مع الضّماير كقولك أمشى أيضا فعلا»، لو أراد به أنّ النّحاة يسمّون المجموع من لفظ «أمشى» و الضمير المستتر فيه فعلاً على ما هو الظّاهر من كلامه، فلذلك ليس كذلك، فانّ الضّمير عندهم فاعلٌ، و أمشى فعلٌ، و مجموع الفعل و الفاعل، لا يكون فعلاً، و لو أراد أنّهم يسمون لفظُ «أمشى» فعلا، فهو عند المنطقين أيضاً كلمة، فلا عموم و لا خصوص. و الجوابُ أنّ المُراد مجرّد لفظ «أمشى» و هو مركّبٌ عند المنطقيين، لدلالة الهمزة على معنىً زايد على معنى الفعل.

- فان قلت: قول الشيخ أو فعل و هو الّذى يسمّيه المنطقيّون «كلمة»، مشعرٌ بأنّ كل ما يسمّيه أهل العربية فعلاً فهو عند المنطقيّين كلمة و ذلك ينافى العموم و الخصوص.

- فنقول: انّه جعل الفعل المُفرد الذى لم يلتئم منه كلمة، لا كُلّ فعل و تلك الافعال مركّبات. و حدّ الفعل الّذى أوردهُ الشّيخ ناقص لا يتناول جميع الذّاتيات أمّا أولاً فلخلوّهِ عن الفصل الذى يميزه عن الحرف، و أمّا ثانياً فلتناوله بعض الاسماء كالمصادر و الاسماء المتّصلة بالافعال، فانّها دالةٌ على معانٍ موجودةٌ فى زمانٍ معيّن من الازمنة الثلاثة، أللّهم الّا المتّصلة بالافعال، فانّها دالةٌ على معانِ الدّلالة مراد فى الحدّ، لذكره بعد تقسيمِ اللّفظ التّام الدّلالة على الاسم و الفعل. و المُراد بالزّمان المعيّن، الزّمان الذى يعينُهُ باعتبار حصول المعنى فيه، فاذَا حصل المعنى فى زمان، تعيّن ذلك الزّمان لا بحسب الامر فى نفسه، بل بالنّسبة الى المخاطب. فان تعلّق المعنى بالفاعل فى زمانٍ معيّن، لا يراد صيغة مخصوصة، و الصّيغة المخصوصة معينة للزمان بالنّسبة الى المخاطب، فيكونُ تعلّق المعنى معيناً للزمان بالنسبة اليه. فاندافع النّقض الاول لارادة استقلال الدّلالة، و الثّانى لانّه لما كان تعلّق ذلك المعنى بالفاعل يعينُ الزّمان بالنّسبة الى المخاطب كانت الصّيغة دالة على الزّمان المعيّن، و المصادرُ و الاسماء المتّصلة بالافعال لا يدلُّ على الزّمان المعيّن و هو المُراد بقوله: «فى الحدّ التامّ يعينه ذلك التّعلق أى يُعين ذلك الزّمان تعلّق المعنى

بالفاعل، بالقياس الى المخاطب. فلو قال: المُراد بالزّمان المعيّن بالنسبة الى المخاطب، كفى فى دفع النّقض، اذاً الزمان انّما يعين بالنّسبة اليه اذا دلّ عليه اللفظ، على أنّ هذه التّعسفات غيرُ محتاجٍ اليها، لما مرّ من أن الحيثيّة فى مثل هذه التّعريفات مرادة؛ فمعنى الكلام أنّ الفعل ما دَلّ على معنىً موجود لشيءٍ ما فى زمان معيّنٍ من حيثُ أنّه موجود لشىء فى زمان معين، من حيثُ انّه موجود له فى الزّمان المعيّن، فدلالتُهُ على الامور الثّلاثة معتبرةٌ فى هذا التّعريف، فلا نقض. و لمّا كانت الاداة لا تدُلّ الّا على معنىً فى غيره، احتاجت فى الدّلالة الى غير يتقوّم مدلولها به و هو القرينة، فالقرينةُ ليس كلّ ما انضمّ الى الاداة؛ من الاسم و الفعل، بل ما يظهَرُ معناه فيه، كـ«من» مثلاً، فانّ قرينته مثل البصرة، لانّ «من» للابتداء، و معنىَ الابتداء، لا يظهر و لا يحصل الّا فى المُبتداء. فاذا قُلتَ: من البصرة تمّت دلالته على الابتداء، أمّا لو قلتَ: سرتُ من لم يحصل معناه و هكذا «لا» و «فى»، اذا كانا موضوعين للسّلب و الظّرفية، لا يظهر معناهما الّا فى المسلوب و المظروف، فاذا قيل: «فى الدار و لا انسان» تمّت دلالتهما على معينهما، و لو قلتَ: «زيد فى أو لا»، لم يحصل لهما معنى، هذا كلام الشّيخ، حيث قال: «فانّ القائل زيدٌ لا أو زيدٌ فى لا يكون قد دلّ على كمال ما يدُلُّ عليه فى مثله ما لم يقل فى الدّار او لا انسان» و قوله: «فى مثلِهِ معلقٌ بلا يكون أو يدلُّ» أى القائل زيدٌ، لا لم يكن فى هذا التّركيب قد دلّ أو فى مثلِ قوله هذا على كمال مدلول لا، فانّ زيداً ليس بقرينة لا. نعم، لو قال «لا انسان»، فقد دلَّ على مدلوله، على انّه لو حُذفَ قوله فى مثلِهِ كان الكلامُ مستقيماً ظاهرُ الدّلالة على المُراد، و يُمكن أن يقال «فى» بمعنى «الباء» أى القائل زيد لا، لا يدلُّ بمثل هذا التّركيب على كمال معناه و حينئذٍ يصيرُ معنى الكلام أوضح. و الشّارح لما حاول محاذاة تركيبِهِ لتركيب الشيخ زاد فى مثلها فى موضعين، و كأنّه توهّم أنّ فى مثله يتعلّق بكمال ما يدلُّ عليه حتّى علق فى مثلها به فى الموضعين، و هو زائدٌ، لا يرجع الى طائل، اذ يكفى أنّ الاداة اذا اقترنت بالقرينة، يدلُّ على كمال مدلولها، و ان تجرّدت عنها لم يدلُ على كمالها مدلولها، و ان اقترنت بغيرها، و غاية توجيهُهُ أن يقال قوله مثلها او لا، يتعلّق بيد «ل» المذكور أولاً، حتّى يكون تقديراً الكلام و الاداة المُقارنة للقرينة يدلُّ فى مثل تلك المقارنة على كمال مدلولها. و أمّا قوله: «مثلها ثانياً» فيُمكنُ أن يتعلّق بيد «ل» المذكور أولاً حتّى يكون الكلام و الفاقدة ايّاها و ان اقترنت بغيرها لا يكون يدُلّ فى مثل تلك المُقارنة على كمال مدلولها و يمكن أن يتعلق بيد «ل» المذكور ثانياً حتّى يكون التّقدير أنّ الفاقدة ايّاها و ان اقترنت بغيرها لا يدُلّ على ما يدُلّ عليه فى مثل مقارنتها بالقرينة لكن لفظُ «المثل» فى هذه

الفعل ملكات، و فصول الاسم و الحرف أعدامها، و الأعدام تُعرَفُ بالملكات، و لا ينعكس، فلذلک اقتصر الشيخ على ايراد حدّ الفعل، اذ هو يتناول حدّيهما بالقوّة، فقال فى حدّه:

«هو الّذى يدلّ على معنى موجود لشيء غير معيّن فى زمان معيّن من الأزمنه الثلاثة».

و الفعلُ لا ينفکُّ بعد الامور الخمسة أعنى؛ الأربعة المشتركة، و الاستقلال فى الدّلالة المشترک بينه و بين الاسم، عن شيئين: أحدهما كونُ معناهُ موجوداً لغيره مرتبطاً لذاته به، و ذلک الغيرُ هو الفاعل، و هو قد يكون معيّناً و قد لا يكون، لكن وجود التّعيّن و عدمه لا يتعلّق بالفعل نفسه، فهو فى نفسه انّما يقتضى الاحتياج الى غير، لا بعينه لا الى غيرٍ، بشرط أن يكون لا بعينه؛ فانَّ بينهما فرقاً كثيراً. و هو المُراد من قوله: «موجود لشيء غير معيّن».

و قد يُشاركُهُ الأسماء المتّصلة بالأفعال، كالفاعل و المفعول و الصّفة فى هذا. و الثّانى حصولُهُ فى زمان معيّن، فانَّ من الأسماء ما يدُلّ على نفسِ الزّمان كالوقت، و منها ما يدلُّ على ما جزؤه الزّمان كالصّبوح، و منها ما يدلّ على معنىً انّما يحصُلُ فى زمانٍ لا بعينِهِ كجميع الأسماء المُتّصلة بالأفعال و جميعُها مجرّدة عن الزّمان المُعيّن الّذى يحصل فيه المعنى؛ أمّا ما تعيّن زمانه، بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل، لا غير، و هو المُراد من قوله: «زمان معيّن من الثلاثة». و الحدُّ الّذى أوردَهُ الشّيخ ناقصٌ غير متناول لجميع الذّاتيّات، لا سيّما الفصل الّذى يميّزهُ عن الحرف الّا بالتزام، و الحدُّ للفعل التامّ أن يقال: الفعلُ، لفظٌ مفردٌ يدلُّ بالوضع على معنىً مستقلٌّ بنفسه، و يتعلّق بشىءٍ لا بعينِهِ فى زمانٍ من الأزمنة الثلاثة يعيّنه ذلک التعلّق؛ فالأفعال النّاقصة ما ينقُصُ فيها الدّلالة على نفس

التّوجيهات، كُلُّها زايدٌ حشوٌ، بخلاف لفظ «مثل» فى عبارة الشّيخ. و انّما قيّد المدلول بالكمال، لانّه اذا قيل: «زيد لا»، أو «فى»، يُفهم من «لا» ألسلب، و من «فى» الظّرفية الّا انّهما ليسا كمال مدلولهما فانّ «لا» ليس بموضوعٍ لمطلق السّلب، بل لسلب الشّىء كلا انسان، و فى ليس بموضوع لمجرّد الظرفيّة مثل الدّار فما لم ينضمّ معهما القرينة لم يتأد كمال مدلولهما و ان جاز تأدّى بعض.

المعنى، فيحتاج الى جزءٍ، يدلُّ عليهِ، كقولنا: كان زيدٌ قائماً، و هى الّتى يسمّيها المنطقيّون كلماتٌ وجوديّة.

و قد ظنّ بعضهم: أنّ الفعل البسيط، أعنى المجرّد عن الاسم، الّذى يُسمّيه المنطقيّون «كلمة»، لا يُوجَدُ فى لغة العرب، لاشتمال أكثر الأفعال على الضمائر، و هو ظنٌّ فاسدٌ، يتحقّقه النُّحاة؛ فانّ قولنا: قام فى زيدٌ، خالٍ عن الضّمير، و ان كان مُشتملاً على ضميرٍ فى عكسه، و الكلمةُ فى لغة اليونانين، كانت تدُلُّ بانفرادها على وقوعها فى الحال و تسمّى قائمةً، ثمَّ تصرفُ الى الماضى أو المستقبل بأدواتٍ لذلک يقترن بها.

و ظهر من حدّ الفعل، أنَّ الاسم، لفظٌ مفردٌ يدلُّ بالوضع على معنىً يستقلُّ بنفسه، و لا يقتضى وقوعه فى زمانٍ يتعيّن بحسبه. و الحرفُ لفظٌ مفردٌ يدلُّ بالوضع على معنىً فى غيره. و التّأليف الثّنائى بين هذه الثّلاثة يُمكنُ على ستّة أوجهٍ، اثنانِ منها تامّان بحسب النّحو و هو ما يتألّف من اسمين أو من اسمٍ و فعلٍ، يسند أحدهما الى الآخر كقولنا: «زيد قائم» و «قام زيد». و قول الشيخ: انّ القول التامّ و هو الّذى كلّ جزء منهُ لفظٌ تامّ الدّلالة اسمٌ أو فعلٌ، يوهم أنّ التامّ منها ثلاثة، لكنَّ التّأليف من فعلين غير ممكن لاحتياج كلٌّ واحدٍ منهما الى الاسم، فيرجعُ التامّ الى القسمين المذكورين، الّا أنّ قوله فى المثال: «حيوانٌ ناطق»، تدلُّ على أنَّ المؤلّف من الموصوف و الصفة، يُعدُّ فى الأقوال التّامّة، و حينئذٍ يكونُ ما ذهب اليه النُّحاة أخصّ، لكنّه أسدّ، لأنَّ التّامّ عندهم لا يقع موقع المُفرد و هذا يقع.

قوله فى القَول النّاقص: «الّا انّ احد الجُزئين اداةٌ لا يتمُّ مفهومها الاّ بقرينة»، لمّا كانت الأداة لا تدُلّ الّا على معنىً فى غيره، احتاجت فى الدّلالة الى غيرٍ يتقوّمُ مدلولها به، و هو المرادُ بالقرينة، فالأداةُ المُقارنة لها، تدلُّ على كمال ما يدلّ عليه فى مثلِها كقولنا «لا انسان»، و الفاقدة ايّاها و ان اقترنت بغيرها لا تكون تدلُّ على كمال ما يدلّ عليه فى مثلها، كقولنا: «زيد لا»، و الأوّلُ تأليفٌ ناقصٌ لأنّها فى قوّةِ مُفرد، و الثّانى ليس بتأليف الّا بعد الانضياف الى القرينة.

* اشارةٌ الى اللّفظ الجُزئى و اللّفظ الكلّى *

«اللّفظ قد يكون جزئيّاً، و قد يكون كليّاً و الجُزئيُّ هو الّذى نفس تصوّر معناه، يمنعُ وقوع الشّركة فيه مثل المتُصوّر من زيد، و اذاكان الجُزئى كذلک، فيجبُ أن يكون الكلّى

ما یقابله، و هو الّذی نفس تصوّر معناه لا یمنعُ وقوع الشّرکة فیه، فان امتنع، امتنع بسببٍ من خارج مفهومِهِ، فبعضهُ یکون مشترکاً فیه بالقوّة و الامکان، مثلُ الشّکل الکریّ المحیط باثنی عشرة قاعدة مخمّسات، و بعضُهُ لیس یقعُ فیه شرکة لا بالفعل، و لا بالقوّة و الامکان، بسببِ غیر نفس مفهومه، مثلُ الشّمس عند من لا یجوّز وجود شمسٍ اُخری. مثالُ الجُزئی زید، و هذه الکُرة المحیطة بتلک، و هذه الشّمس، مثال الکُلّی الانسان و الکُرةُ المحیطة بها مطلقة، و الشمس».

اقول: الجُزئی الّذی رسّمه، هو الحقیقیّ [1] و الاضافیّ هو کلّ أخصّ یقعُ تحت اعمّ، و لو

---

۱ - قوله: «الجُزئیُ الّذی رسمه هو الحقیقی»، کما أنّ الجُزئی مقولٌ بالاشتراک علی معنیین یُسمّی الاوّل منهما حقیقیّا، و الثّانی اضافیاً، کذلک الکلّی، لانّه مقابلٌ له مقول أیضاً علی معنیین أحدهما ما لا یمتنعُ نفس تصوّرهِ عن وقوع الشّرکة، و ثانیهما الاعمّ الذی یکونُ تحته أخصّ، و هو المشترک بین کثیرین بالفعل، و المعنی الاوّل کلّیٌّ حقیقیٌّ و الثّانی کلّیٌّ اضافیٌ، و مناطُ الکلیّة الحقیقیة، صلاحیةُ المفهوم للشّرکة من حیثُ أنّه متصوّرٌ و لیس یعتبر فیها الشّرکة بالفعل لو امتنع الشّرکة فیه، امتنع بسببٍ من خارج.

- فان قلتَ: لم قدم تعریفُ الجزئی مع أن الکُلّی مقصودٌ بالذات فی نظر المنطقی.

- فنقول: فیه فائدتان، أحدیهما أنّ من النّاس من اعتبر فی الکُلّی أن یکون مشترکاً بین کثیرین بالفعل، امّا فی الخارج و فی العقل، و هو فاسدٌ، و ذلک التّرتیب فی الکتاب منبیءٌ علی فسادهِ، فانّه لیس یکفی فی کون الشّیء جزئیاً ان لا یکون مشترکاً بین کثیرین، بل لابُدّ مع ذلک من أن یکون نفس تصوّرِهِ مانعاً من وقوع الشّرکة و الکُلّی مقابلٌ للجُزئی فهو ما لا یکون نفس تصوّرهِ مانعاً من وقوع الشّرکة سواءأکان مُشترکاً بالفعل أو لا یکون، و الالزام الواسطة بینهما، و لهذا قدم علی رسمِ الکُلّی رسمُ الجُزئی، و لما ثبت هذا التّرتیب بحسبِ الفعل، وجب أن یکون کذلک فی اللفظ، ثُمّ انّه قسم الکلّی الی ثلاثة اقسامٍ، و بیانُهُ: انّ الکُلّی لما کان هو الّذی نفس تصوّره لا یکون مانعاً عن وقوع الشّرکة، فلا یخلُو اما أن یمتنع وقوع الشّرکة فیه بسببٍ خارج، أو لا یمتنعُ، و الی الاوّل أشار بقوله و بعضه لیس یقع لا بالفعل و لا بالقوّة و لا بالامکان و الثّانی امّا أن یکون الشّرکة فیه بالفعل و الیهِ اشارَ بقوله: «و بعضه مشترکاً فیه بالقُوّة و الامکان» و قومٌ قسّموه الی ستةِ أقسامٍ و هو ظاهرٌ، و فیما ذکره الشیخ کفایة، أی الاقسام السّتة یمکنُ أن یعلم من قول الشیخ، لانّ کُلّ قسمٍ من الثلاثة یتناولُ قسمین من الاقسام السّتة، فانّ الذی یمنعُ وقوع الشّرکة

کان کلیّاً بالمعنی الأوّل کالانسان تحت الحیوان و یقابلهما الکلّی بمعنین و قومٌ قسمّوا الکلّی الی أقسام ستّة، بأن قالوا:

امّا ان یوجد فی کثیرین غیر مُتناهیة، او متناهیة، أو فی واحدٍ فقط، أو لا یوجد أصلاً،

و الاخیران امّا أن یمکن وجودهما فی کثیرین أو لا یمکن بسبب غیر المفهوم.

و أمثلتها «الانسان»، و «الکواکب»، و «الشّمس» - عند من یجوّز نظیرها - و «الاله» و «الکرة» - المذکورة - و «شریک الباری». و فیما ذکره الشیخ کفایةٌ و ما فی الکتاب ظاهرٌ.

* اشارةٌ الی الذّاتی و العرضیّ اللازم و المفارق *

«قد یکونُ من المحمولات ذاتیّةٌ و عرضیّةٌ لازمةٌ مفارقةٌ، و لنبدأ بتعریف الذاتیّة: اعلم أنّ من المحمولات محمولاتٌ مقوّمةٌ لموضوعاتها، و لست أعنی بالمقوّم، المحمول الّذی یفتقرُ الموضوع الیه فی تحقّق وجوده، ککون الانسان مولوداً و مخلوقاً و محدثاً و کون السّواد عرضاً، بل المحمول الّذی یفتقرُ الیه الموضوع فی تحقق ماهیّته، و یکون داخلاً فی ماهیتّه جزءٌ منها، مثل الشّکلیّة للمثّلث، و الجسمیة للانسان، و لهذا لا یفتقرُ فی تصوّرِ الجسم جسماً الی أن یمتنع عن سلب المخلوقیّة عنه من حیثُ یتصوّره جسماً، و یفتقر فی تصوّر المثّلث مثّلثاً الی أن یمتنع عن سلب المخلوقیّة عنه من حیثُ یتصورّه جسماً و یفتقرُ فی تصوّر المثّلث مثّلثاً الی أن یمتنع عن سلب الشّکلیّة عنه و ان کان هذا فرقاً غیر عامًّ، بل قد یکون بعض اللّوازم الغیر المقوّمة، بهذه الصّفة، علی ما سیتلی علیک و لکنّه فی هذا الموضع فرق».

اقول: کُلّ محمول، فهو کلّیٌ حقیقیٌ[1] لأنّ الجُزئی الحقیقیّ من حیثُ هو جزئیٌ لا

فیه، یشملُ ما یوجد منه فرد مع امتناع مثله کالاله و ما لا یوجد منه فردٌ أصلاً کشریکه، و الّذی یُمکن وقوع الشّرکة و لکن لا یکون واقعاً بالفعل یتناولُ ما یوجَدُ فردٍ مع امکان مثله، کالشّمس عند من یجوزُ وجود مثلها، و ما لا یوجَدُ کالکُرةِ المذکورة، و الذی یوجد فیه الشّرکة بالفعل، یشمل ما یکون أفراده متناهیة کالکواکب السّبعة و ما یکون أفراده غیر متناهیة، کالانسان، م.

۱ - قوله: «کل محمول فهو کل حقیقی»، لانّ الجُزئیُّ الحقیقی، هو الهذیّة، و ظاهر أنّها لا

يحمل على غيره، و كلّ كلّى فهو محمولٌ بالطّبع على ما هو تحته، و رُبّما يخالف الوضع الطّبع كقولنا: «الجسم حيوان أو جماد».

و أراد الشيخ بالمحمولات هيهنا، ماهى بالّطبع [1] ،فهى امّا ذاتيّة لموضوعاتها، و امّا

يصدقُ على غيرها، بل الاشياء يصدق عليها، و أمّا مثل قولنا: «هذا زيد» فلا نعنى الّا أنّ هذا مُسمّى يزيداً و مدلول هذا اللفظ أو ذات مشخّصه او غير ذلک من المفهومات الكُليّة، و او عنينا يزيد الجُزئى الحقيقى لم يكن هناک حمل الّا فى اللفظ و ذلک ظاهر بادنى تأمّلٍ، و انّما قيّد الكلى بالحقيقى، اذ ليس يجبُ ان يكونَ المحمول كلياً اضافياً، و الكُلىُّ له اعتباران، اعتبارٌ بالقياس الى ما تحته، و بهذا الاعتبار يكون محمولاً عليه بالطّبع لانّ طبيعته، اى مفهومه تقتضى الحمل، اذ لا معنى للاشتراک بين كثيرين الّا صدقه عليها و اعتبارٌ الى ما فوقهُ و بهذا الاعتبار لو صار محمولاً عليه، لم يكن محمولاً الّا بالوضع، م.

۱ - قوله: «و اراد الشّيخ بالمحمولات هيهنا ما هى بالطّبع»، أى: الكليّات المقيسة الى ما تحتها لانّ القسمة فى الذّاتيه و العرضيّة انّما هى بالقياس الى الجُزئيّات، فالكُلىّ بالقياس اليها امّا مقومٌ لها او متقوّمٌ بها و الاوّل و الذّاتى و الثّانى العرضى، و الذّاتى امّا يتألّفُ منه الذّات و هو الذّاتى لانتسابه الى الذّات، و امّا نفس الماهيّة و هو ذاتىٌ بالقياس الى الجُزئيات المُتّفقة بالحقيقه و تعريف الذّاتى لا يخلو عن عسرٍ ما، لانّه لو عرفناهُ بما ليس بعرضى كان نفس الماهيّة ذاتياً و ورد عليه سؤال الجمهور و لو عرفناهُ بجزء الماهيمة وردَ عليه نفس الماهيّة لانّه أولى بالذّاتية من الجُزء، لانّ الجُزء لا يجوزُ ان يكسون ذاتياً لامتناع أن يكون محمولاً و فيه نظر، لانّ سؤال الجمهور مندفعٌ اذ المراد بالذّاتى و المقوّم هيهنا، ليس هو الغوى، بل المفهوم الاصطلاحى، أعنى ما ليس بعرضٍ و هو صادقٌ على نفس الماهيّة، سلّمناه لكن، نفس الماهيّة ليست ذاتيةً لها، بل للجُزئيات، كما صرّح به الشارح، فلا يلزمُ انتساب الشّىء الى نفسه، لا يقال: اذا جعل الماهية ذاتية للجُزئين، فان أريد بالجُزئى الماهيّة مع التّشخص لم يكن نفس ماهيته بل جزئهُ و ان أريد الماهيّة فقط، عادَ السؤال لانّا تقول: اعتبار التّشخص مع الماهية، لا يجبُ أن يكون بالجُزئية بل يجُوز أن يكون بالعروض، فيجوزُ أن يكون نفس الماهيّة ذاتية للماهيّة من حيثُ أنّها معروضةٌ للتّشخص، و الاولى أن يُقال: المُراد بعسر، تعريفُ الذّاتى أن تُعرف الذّات من العرضى عسر، فانّ هناک محمولات كلٌّ منها صادقٌ على الشّى بهو هو، فيكون بعضها ذاتياً و بعضها عرضياً على مسافة بعيدة من التّعقل، و لذلک عقب ذلک بذكر خواص ينتفعُ بها فى التّمييز و هى ثلاثةُ التّقدم

عرضيّة، و قد يُستعمل الذّاتى بمعنىً آخر، كما يجىءُ ذكره فيخصّص هذا باسم «المقوّم» و هو ما يتألّفُ منه الذّات، فيكون ذاتيّاً بالقياس الى الذّات، و البسيط المطلق، لا ذاتى له بهذا المعنى، و أمّا ما هو نفس الذّات فهو ذاتىّ بالقياس الى جزئيّات الذّات المُتكثّرة بالعدد فقط، و كلُّ ما سواهما ممّا يحمل على الذّات بعد تقوّمها فهو عرضىٌّ و الجمهور يجعلون الذاتىّ هو القسم الأوّل وحده و ينكرون الثانى، لكون الذّاتى عندهم منسوباً الى الذّات، و الذّات لا ينسبُ الى نفسها، و بالجملة لا يخلو تعريف الذّاتى من عسرٍ مّا.

و القُدَما، قد ذكروا له ثلاث خاصيّات؛ أحديها أنّه لا يمكنُ أن يتصوّر الشّىء الّا اذا تصوّر ما هو ذاتىٌ له أوّلاً، و ثانيها أنّ الشّىء لا يحتاجُ فى اتّصافِهِ بما هو ذاتىٌّ له الى علّةٍ مغايرةٍ لذاته، فانّ «لا سواد» هو لونٌ لذاته، لا لشىءٍ آخر يجعلهُ لوناً، فانَّ ما جعله سواداً جعله أوّلاً لوناً، و ثالثها أنَّ الذّاتى يمتنعُ رفعهُ عمّا هو ذاتىٌ له وجوداً و توهّماً، و هذه الخاصيّات انّما توجدُ للذاتى فى الخاصّتين الأخيرتين فانَّ الاثنين مثلاً يحتاجُ فى اتّصافه بالزّوجيّة الى علّةٍ غيرُ ذاتِهِ و لا يمكنُ رفع الزّوجيّة عنه فى الوجود و لا فى التّوهّم الّا أنَّ الذّاتى يلحقُ الشّىء الّذى هو ذاتىٌ له قبل ذااته؛ فانّه من علل ماهيّته أو نفس ماهيّته، و العرضىّ اللّازم يلحقهُ بعد ذاتِهِ فانّه من معلولاته، و علل الماهيّة غيرُ عللِ الوجود و قد أشار الشيخ فى هذا الفصل، الى الفرق بينهما فقال:

فى التّصور على ما له الذّاتى و الاتّحاد فى الجمل، فانّ الجاعل للسّواد هو الجاعل للّون و بجعله جعله، و قوله اوّلاً واجبُ الحذف، لانّه بعيد التّقدم و التّغاير فى الجعل الامتناع عن السّلب وجوداً و توهماً، و هذه الخاصيّات انّما توجد الذّاتى، اذا خطر بالبال مع ما له الذّاتى لا بمعنى أنّها لا تكونُ ثابتةً للذّاتى الّا عند الاخطار بالبال، فرُبما لا يكون الماهيّة و ذاتياتها معلومةً و تلك الخاصيّات ثابتةٌ، فضلاً عن اخطارها بالبال، بل بمعنى أنّها انّما يعلم ثبوتها للذّاتيات اذا كانت مخطرة بالبال و الّشىء ايضاً خواطوا بالبال و علّةُ الماهية بانّ الماهيّة ماهيةً و هو الجنس و الفصل، بحسب العقل و المادّة و الصّورة بحسب الخارج و ههنا كلام تسمعه فيما بعد و علّةُ الموجود ما به الماهيّة موجودة، كالفاعل و الغاية، فان قلتَ الوجود من الامور الاعتبارية فكيف يكون له تلك الاسباب، فنقول: نعم، الوجود لا يتحقّق فى الخارج بلا انّه تحقق الماهيّة فى الخارج و ليس الكلام فى تحقّق الماهيّة بل فى تحقّق التّحقّق فى الخارج و لابُدّ فى تحقّق الماهيّة فى الخارج من اسباب، م.

«و لست أعنى بالمقوّم المحمول الّذى يفتقرُ الموضوع اليه فى تحقّق وجوده، بـل المحمول الّذى يفتقرُ الموضوع اليه فى ماهيّته».

ثمَّ قال:

و يكون داخلاً فى ماهيّته جزءً منها مثلُ الشّكل للمثّلث، يريدُ به القسم الأوَّل من الذّاتى، و هو الذّاتى عند الجمهور، و قد يُقال له جزء الماهيّة بالمجاز[1]، فـانَّ الجـزء

---

١ - قوله: «و هو الذّاتى عند الجمهور و قد يُقال له جزء الماهيّة بالمحاز»، أما أنّه ليس جزئاً بالحقيقة، فانّ الجُزء من حيثُ أنّه جزءٌ، متقدمٌ على الماهيّة فى الوجود، فيكون وجوده مغايراً لوجود الماهيّة، فلا يكون محمولاً عليها، اذ الحمل يستدعى الاتّحاد فى الوجود، فـلا يكـونُ ذاتياً، لانّه من أقسام المحمول، و أمّا وجه التّجوز فلانّ اللفظ الدّال عليه جزء ألفاظ الحدّ، فسمّى الذّاتى به تسمية المدلول باسم الدّال، أو لانّه معروضُ الجزئيّة باعتبار آخر كما سيرد عليك، فقد اضطرّ الى اطلاق اسم الجُزء عليه لانّ الحيوان - مثلاً - لا يمكن أن يقال انّـه نـفس مـاهية الانسان، و لا خارجاً عنها، فالقولُ بأنّه جزءٌ، انّما هو بالاضطرار و انّما قال: «و لهذا لا يفتقرُ فى تصوّر الجسم جسماً الى أن يمتنع عن سلب المخلوقية، و يفتقرُ فى تصور السّلب الى أن يمتنع عن سلب الشّكيلة»، و ما قال الى أن يقطع بالايجاب مع أنّ القطع بالايجاب يسـتلزمُ امـتناع السّلب لان امتناع السّلب يستلزم اخطار الذّات بالباب اذ هو شرطه، قال الشيخ فى «الشّفاء»: يجبُ ان يكون المقوّمات معقولة مع تصوّر الماهية بحيث لم يمكن السّلب عنها و ليس يكفى فى امتناع السّلب أن يكون معقولةً، بل لابُدّ مع ذلك من أن يكون مخطرة بالبال، و لا» أقول: من الواجب خطورها بالبال بالفعل، فكثيرٌ من المقولات لا يكون مخطرةٌ بالبال، بل المراد أنّها لو كانت مخطرةٌ بالبال الماهية أيضاً مخطرةٌ بالبال امتنع سلبها عنها، فقد بان أنّ اخطار الذّاتى بالبال شرطٌ فى ظهور هذه الخاصّة، و لا شكّ أن هذا المعنى أى أنّه لو اخطر الذّاتـى بـالبال امـتنع السّلب، لازم لتصوّر الماهية، سواءٌ خطر الذّاتى بالبال أو لا، و أمّا القطع بالايجاب فانّه لا يستلزم بالبال الّا اذا كان بالفعل، فرُبما يتصوّر الماهيّة و لا يخطر الذّاتى بالبال و حينئذٍ لا يثبتُ القطع بايجابه لها فلا يكون القطع بالايجاب لازم تصوّر الماهية، هذا كلام الامام، و اعترض الشّارح: أنّ القطع بالايجاب بالفعل، يستلزمُ الاخطار بالبال، كما أنّ امتناع السّلب بالفعل يستلزمه، و امتناع السّلب بالقوّة لا يستلزمُ الاخطار بالبال، كما أنّ القطع بالايجاب بالقوّة لا يستلزمه، فلو كان معنى امتناع السّلب أنه على تقدير اخطار بالبال، كما أنّ القطع بالايجاب بالقوّة لايستلزمه فلو كان

الحقیقیّ، لا یُحمل علی کلّه بالمواطاة و الذّاتیّ یحمل علی الماهیّة، بل انّما یکون اللفظ الدالّ علیه جزئاً من حدّها، فهو یشبهُ الجزء لذلک، و قد اضطرّ الی اطلاق الجُزء علیه لعوز العبارة عنه.

ثمَّ انّه بیّن الفرق بین علل الماهیّة، علل الوجود بالخاصیّة الأخیرة المذکورة، فـانّها موجودةٌ لعلل الماهیّة غیرُ موجودةٍ لعل الوجود، فقال:

«و لهذا لا نفتقر فی تصوّرِ الجسم جمساً الی أن نمتنعَ عن سلبِ المخلُوقیّة عنه من حیثُ نتصوّره جسماً، و نفتقرُ فی تصوّر المُثلّث مثلّثاً الی أن نمتنع عن سلب الشّکـلیة عنه».

قال الفاضل الشّارح:

«الامتناع عن السلب یلزمه القطع بالایجاب الّا أنّ الامتناع عن السّلب، یستلزمُ

معنی امتناع السّلب أنّه الفرق الذی ذکره الامام راجع لا الی المفهوم اللُغوی لامتناع السّلب و قطع الایجاب، بل الی المفهوم الاصطلاحی، فانّ معنی امتناع السّلب عند عامّة المـنطقیین أنّ الماهیةَ اذا تصوّرت، تصوّرت أجزاؤها و امتنع الحکم بسلبها عنها. قوله: «ظهور هذه الخاصیّة یتوقّفُ علی اخطار الذّاتی بالبال و معنی وجوب الارتیاب عندهم هو انّ تصوّر الجُزء لا ینفکُ عن تصوّر الماهیّة و تصوّر الذّاتی و امتیازه عنها» و هذا معنی قوله: ظهور هذهِ الخاصّة یتوقّفُ علی اخطار الذّاتی بالبال و معنی وجوب الاثبات عندهم هو ان تصوّر الجُزء لا ینفک عن تصوّر الماهیّة و هذا قد یحصل و ان لم یکن الذّاتی مُخطراً بالبال و لذلک قال اولّاً الامتناع عن السّلب یلزمه القطع بالایجاب اشارةً الی المفهوم اللُغوی لانّا نقول: الشیخ صرّح فی «الشفا» بانّ امتناع السّلب و وجوب الاثبات متلازمان، و کیف وجه کلامه علی اصطلاح غیره، علی انّا ان اعتبرنا تفسیر المتأخرین، فهُم لم یعتبروا فی امتناع السّلب الّا تصوّر الماهیّه و الذّاتی و تصوّرهما لا یستلزمُ الاخطار بالبال، و لئن سلّمنا فوجوب الاثبات یستلزمُ امتناع السّلب لانّه لما لم ینفک تصوّر الجُزء عن تصوّر الماهیّة فتصوّر الماهیّة یستلزمُ مجموع التّصور و هُما کافیان فی امتناع السّلب، فیکونُ تصوّر الماهیّة مستلزمٌ للتصدیق السّلبی و هم قد صرّحوا بانّ وجوب الاثبات، اخصُّ من الامتناع بالسّلب فلو استلزم امتناع السّلب الاخطار بـالبال، لا یسـتلزمه وجـوب الاثبات ایضاً، سلمنا ذلک لکنّ القریب لیس بتامّ، لان تصوّر الماهیّة یستلزمُ وجوب الاثبات علی ذلک التّفسیر کما یستلزم امتناع السلب، م.

احضار الذّاتىّ بالبال أيضاً الّذى هو شرطٌ فى أن يظهر الخاصيّة المذكورة له، و القطعُ بالايجاب لا يستلزمُ لأنّه قد يكون بالفعل، و قد يكون بالقوّة القريبة من الفعل، و ذلک عند ما لا يكونُ الذاتىّ مخطراً بالبال، بل يكونُ الذّهن ذاهلاً عن الالتـفات اليـه، و لذلک عَدلَ عن ذكرِ القطع بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب».

اقول: و هذا فرقٌ ضعيف لأنَّ الامتناع عن السّلب، و القطعُ بـالايجاب مُـتلازمان و حكمُهما فى استلزام اخطارِ الذاتىّ بالبال، اذا كانا بالفعل، و فى عدم استلزامـهِ اذا كـانا بالقوّة واحدٌ.

قوله : «من حيثُ نتصوّرِهِ جسماً».

فائدةُ هذا القيد أنّ امتياز الماهيّة عن الوجود، لا يكونُ الّا فى التّصوّر، فعِللُها لا تمتازُ عن علل الوجود الاّ هناک.

قوله : «و ان كان هذا فرقاً غير عامّ».

أى: ليس فرقاً بين الذّاتيّات و جمع العرضيّات، فانَّ بعضَ العرضيّات يُشاركُها فيه كما – مرّ – بل هو فرقٌ خاصٌّ بين الذّاتيّات و بين لوازم الوجود الّتى لا يلزمُ الماهيّة، و مثالُهُ أن يفرق بين المثلّث و الدّائرة، بأنَّ المثلّث مضلّعٌ بخلاف الدّائرة، فان المُضلّع، و ان كان يعمّ المُثلّث و غيرُهُ لكنّه يفيدُ الفرق فى الموضوع المطلوب.

* اشارةٌ الى الذّاتى المقوّم *

«اعلم انَّ كُلّ شىءٍ له ماهيّةٌ، فانّه انّما يتحقّق مـوجوداً فـى الأعـيان أو مـتصوّراً فـى الأذهان، بأن يكون أجزائه حاضرةٌ معه».

اقول: الماهيّة مشتقّةٌ عن «مّا هو» و هى، ما به يُجاب عن السّؤال بـ«ما هو»، و المُرادُ هيهنا كلّ شىءٍ له ماهيّةٌ مركّبة، دون البسائط، و يدلُّ عليه ذكر الأجزاء، و انّما خصّ البيان بالمركّبات لأنّهُ يريد بيان القسم الأوّل من الذّاتيّات الّتى يعرفها الجمهور.

قوله : «و اذا كانت لهُ حقيقة غير كونه موجوداً بأحد الوجودين، غيرُ مقوّمٍ به».

يعنى: بالوجودين الخارجىّ و الذهنىّ، و الشّىءُ قد يكون حقيقتُهُ هو الوجود الخاصّ به و هو «واجب الوجود» لذاته، و قد لا يكون و قد لا يكون و هو ما عداه، لكنّه اذا أخذ موجوداً كان الوجود مقوّماً له من حيثُ هو كذلك.

قوله : «فالوجودُ معنىً مضافٌ الى حقيقتها لازمٌ أو غير لازمٍ».
الوجودُ اللّازم هو لما يدوم وجوده، و غيرُ اللّازم لما لا يدوم.

قوله : «و اسبابُ وجودهِ ايضاً غير اسبابُ ماهيّته مثل الانسانيّة، فانّها فى نفسها حقيقةٌ مّا و ماهيّتهُ ليس أنّها موجودةٌ فى الأعيان أو موجودةٌ فى الأذهان مقوّماً لها بل مضافاً اليها، و لو كان مقوّماً لها لاستحال أن يتمثّل معناها فى النّفس خالياً عمّا هو جزؤها المقوّم فاستحال أن يحصل لمفهوم الانسانيّة فى النّفس وجود و يقع الشّكُّ فى أنّها هل لها فى الأعيان وجودٌ أم لا؟. أمّا الانسان، فعسى أن لا يقع فى وجودهِ شكٌّ لا بسببِ مفهومهِ بل بسبب الاحساس بجزئيّاته. و لك أن تجد مثالاً لغرضنا فى معانٍ آخر».

اقول: أسبابُ الوجود هى «الفاعل» و «الغاية» و «الموضوع». و أسباب الماهيّة «الجنس» و «الفصل» من حيثُ الوجود فى العقل و «المادّة» و «الصّورة» من حيثُ الوجود فى الخارج.

قوله : «فجميعُ مقوّمات الماهيّة داخلةٌ مع الماهيّة فى التّصوّر، و ان لم يخطر بالبال مفصّلة».

المركّبات لا توجَدُ أجزاؤها متمايزة[1]، فللانسان أن يتصوّرها و أن يميّز بين اجزائها و

---

۱ - قوله: «المركبات التى لا توجد اجزاؤها متمايزه»، اعلم انّ الانسان رُبما يتصوّر شيئاً و لا يلتفتُ الى صورتهِ الحاصلة فى ذهنه فلا يلاحظها و لا يميّزها عن غيرها و رُبما يلاحظها و يميزها عن غيرها و الاولى العلم «الاجمالى» و الثّانى «التّفصيلى»، ثم انّه اذا قصد تصوّر شىءٍ فعند حصول صورتهِ فى الذّهن يلاحظها و يميزها عن غيرها، و هذا معلوم بالوجدان، بخلاف ما اذا لم يقصد تصوّره، و يحصلُ فى ذهنه اتفاقاً، فرُبما لا يلاحظهُ و لا يفصله عن غيره، و لا خفاء

يفصّلها و يُلاحظَ كلّ واحدٍ منها وحدهُ منفرداً عن غيره، و ذلک لقوّته المميزّة، فالتفاته بالقصد الأوّل الى المتصوّر الأوّل و ان كان مشروطاً بحضور الأجزاء معهُ بالقصد الثانيّ، كما يكون عليه في الوجود مغايرٌ لالتفاته بـالقصد الأوَّل الى صـور الأجـزاء المُـفصلّة

فى أنّه اذا قصد تصوّر ذلک، فهى مقصودةٌ بالقصد الثّانى، كما يكون علّتهُ فى الوجود أى كما أن الموجد اذا أراد ايجاد مركّبٍ فلابُدّ أن يوجد أجزاؤه، لكنّ المقصود أولاً و هو ذلکَ المُركّب لا الاجزاً، كذلک الانسان اذا حاول تصوّر المركّب فهو المقصود دون الاجزاء، اذ قد عرفت هذا، فنقول: اذا أدرک مركّبٌ فهو لا مقصود بالقصد الاول، يكون ملاحظاً مميّزاً عن غـيرها، و امّـا أجزاؤه فلما لم يكن مقصوده فهى و ان وجب حضورها فى الذّهن الّا أنّه ربما لا يلتفتُ اليها و لا يُلاحظها لكن له أن يميز بينها و يُلاحظ كلّ واحدٍ منها بقوله المُميّزة و ذلک يكون بقصدٍ مسألفٍ يتوجّه اليها نفسها، ففرق فى تصوّر الاجزاء بين ما يقصدُ المركّب و بين ما يقصد الاجزاء و ان كان تصوّرها حاصلاً بحسب التّصديق، و رُبما مثل ذلک أبنا اذا سئلنا عن مسئلة نعلمها فهى قبل الشّروع فى جوابها حاصلةٌ بحسب التّصديق، و رُبما مثل ذلک بأنّا اذا سئلنا عن مسئلة نعلمها فهى قبل الشّروع فى جوابها حاصلةٌ فى الذّهن، غير ملتفت اليها و اذا شرعنا فى الجـواب، و قرّرنا فيها من المعلومات واحداً واحداً، فلا شَکّ أنّا نتخيّل مفصّله، و انّما قيّد «المُركّبات بالّتى لا يوجُد أجزاءُها متمايزة» لانّ الكلام فى الذّاتيات، و هى لا يكون الّا كذلک، و بعض النّاظرين فى هذا الكلام و لعلّه الامام، ظنه مشتملاً على تناقض، لانّ العلم هو حصولُ صورة المعلوم فى العالم، و الذّاتيات مختلفةٌ بحسب الماهيّة، و أذا علم الماهيّة المُركّبة فامّا أن يحصُلُ من كلّ من ذاتياتها صورة او لا، فانّ لم تحصُل كان شيٍ من الذّاتيات، غيرُ معلوم و ان حصل من كُلّ منها صورة فامّا أن يكون الحاصل صورة واحدةٌ مطابقةٌ لكلّ واحد من الذّاتيات او يحصل الصّورة الواحدة الذّهنية مطابقة لكل واحد من الذّاتيات كان للشى الواحد ماهيّات مختلفه و انّه محال فتعيّن أنّه لابُدّ أن يكون فى العقل صورٌ مختلفةٌ بازاء كُلّ واحدٍ من الذّاتيات صورةٌ واحدةٌ منها، و لا نعنى بالعلم التّفصيلى الّا ذلک فظهر أن أحد الامرين لازمٌ امّا عدمُ العلم بالذّاتى عند عدمِ العلم بالماهيّة و امّا العلم التّفصيلى على تقدير عدمه و كُلّ منها تناقض صريح و جوابُهُ أنّ الحاصل فى العقل صورة مختلفة الّا أنّها غيرُ ملحوظةٌ و غيرُ ملتفتٌ اليها و لهذا عبّر عن العـلمُ الاجـمالى بالحالة البسيطة الّتى هى مبدءُ التّفاصيل، فانّ العقل ما لم يلاحظ، لم يحصل عنده صورٌ مختلفةٌ متعدّدة، م.

المُتمايزة الحاصلةُ عندهُ بحسب تصرّفِهِ فى المُتصوّر الأوّل و قد يكونُ الأوَّل حاضراً بالفعل ملتفتاً اليه بالقصد الأوَّل من دون أن يكون الثّانى معه كذلك، و ان كان الأوَّل لا يتمُّ الّا و أن يكون الثّانى حاصلاً معهُ بحيثُ يكونُ له أن يحضرها متى شاء و يلتفتُ اليها بقصدٍ مستأنفٍ و التفاتٍ مجرّد عن تجسّمِ اكتساب، كالمعلومات الحاصلة الّتى لا يلتفتُ اليها الذّهن بالفعل؛ و له أن يلتفت اليها متى شاء.

فقوله: «فجميعُ مقوّمات الماهيّة داخلةٌ مع الماهيّة فى التصوّر».

اشارةٌ الى حضور المتصوّر الأوَّل مع أجزائهِ كما ذكرهُ فى أوَّل الفصل بقوله: «انَّ كلّ شىء له ماهيّة» فانّه انّما يتصوّرُ مع حضورِ أجزائها و قوله: «و ان لم يخطر بالبال مفصّلة»، اشارةٌ الى التّصوّر التّفصيلىّ الثّانى الّذى ذكرناه.

قوله: «كما لا يخطرُ كثيرٌ من المعلومات بالبال لكنّها اذا اخطرت بالبال تمثّلت».

اشارةٌ الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير المُتلفت اليها. فظهَر معنى كلامهِ من غيرُ تناقضٍ كما ظنّه بعض الناظرين.

قوله: «فالذّاتيّات للشّىء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هى هذه المقوّمات».

اشارةٌ الى الذّاتىّ المُتعارف بين الجمهور فى هذا الموضع؛ فانّ الذّاتىّ فى كتاب البُرهان يُطلقُ على ما هو أعمُّ من الذّاتىّ هيهنا.

قوله: «و لأنّ الطّبيعية الأصليّة لا تختلفُ فيها الاّ بالعدد، مثل الانسانيّة».

يريدُ بيانُ القسم الثّانى من الذّاتىّ المذكور الّذى لا يعرفُه الجمهور و لنقدّم لتعريفِه مقدّمة فنقول: المعانى الّتى لا يمنعُ مفهوماتها وقوعُ الشّركة فيها، قد يؤخذ من حيث هى هى، لا من حيث أنّها واحدةٌ أو كثيرة، أو جزئيّةٌ أو كليّة، أو موجودةٌ أو غير موجودة، بل من حيثُ تصلح لأنّ تكونُ معروضات لهذه المعانى، و تصيرُ بحسب عروضها واحدة أو

کثیرة، أو جزئیة أو کلیّة، أو موجودة أو غیر موجودة[1]، و حینئذٍ یکونُ العارض و المعروض شیئین لا شیئاً واحداً، فانّها تُسمّی من حیثُ هی کذلک طبایع، أی طبایع أعیان الموجودات و حقائقها، و هی الّتی تسمّی بالکلّیّ الطّبعی، و یُسمّی عارضها الّذی یجعلها واقعاً علی کثیرین بالکلّی المنطقیّ، و المُرکّب منهما بالکُلّی العقلی، فقوله: «و لأنّ الطّبیعة الأصلیّة»، اشارةٌ الی تلک المعانی وحدها و هی قد تکونُ غیر محصّلة، تتحصّل بأشیاء یقترن الیها، و هی المعانی الجنسیة الّتی تتحصّل بالفصول، و قد تکون متحصّلة، تتکثّر بالعدد فقط، أی لا یکون اختلاف ما بین جزئیّاتها الّا بالعوارض الخارجة عن ماهیّاتها، و هی المعانی النّوعیّة.

قوله : «الّتی لا تختلفُ فیها الّا بالعدد».

یُرید تخصیصها بالقسم الثانی.

قوله : «فانّها مقوّمة لشخص شخص تحتها».

ای: الطّبیعة النّوعیّة أیضاً للأشخاص المختلفة بالعدد، و کیف لا و تلک الطّبیعة انّما هی تمام ماهیّة تلک الأشخاص.

قوله : «و یفضل علیها الشخص بخواصٍّ له».

اشارةٌ الی ما ذکرنا من کونها متکثّرةٌ بالعوارض الخارجة عنها، فانّ هذا الانسان و ذلک الانسان لا یختلفان من حیثُ الانسانیة الّتی هی ما هیتّهما، بل یختلفان بالاشارة الحسیّة و لوازمها؛ من اختلاف المادّة و الأین و الوضع و غیر ذلک، و کُلّها خارجة عن الانسانیة المجرّدة.

قوله : «فهی أیضا ذاتیّة».

و ذلک لوجود الخاصیّات الثّلاث المذکورة فیها و هو المقصود.

---

۱ - ذلک خ، ل.

* اشارةٌ الى العرضىّ اللّازم الغير المقوّم *

«و امّا اللّازمُ الغير المقوّم، و يخصّ باسم اللّازم و ان كان المقوّم أيضاً لازماً، فهو الّذى يصحب الماهيّة و لا يكون جزاً منها».

اقول: لازمُ الشّىء بحسب اللُّغة هو ما لا ينفكُّ الشّىء عنه، و هو امّا داخلٌ فيه أو خارجٌ عنه، و الأوّلُ هوَ الذّاتىّ المقوّم، و الثّانى هو المُصاحب الدّائم، فانّ المُصاحب منه ما يصاحبه دائماً، و منه ما يصاحبه وقتاً مّا، و سببُ المصاحبة امّا أن يكونُ بحيثُ يمكن أن يعلم، أو لا يكون، و الأوّلُ ينسبُ الى اللّزوم فى العُرف، و الثّانى ينسبُ الى الاتّفاق، فانّ الاتّفاق لا يخلُو عن سببٍ مّا، الّا أنّ الجاهل بسببه، ينسبهُ الى الاتّفاق، فاللّازم هيهنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الّذى لا ينفكُّ الموضوع عنهُ فى حالٍ من الأحوال بسببٍ من شأنه أن يكون معلوماً[1]، و الذّاتىّ أيضاً محمولٌ لا ينفكّ عنه الموضوع فى حالٍ من الأحوال بسببٍ معلومٍ الّا أنّه ليس خارجاً عنه، فهو لازمٌ بحسب اللغّة دون الاصطلاح و الشيخ عرّف اللّازم بأنّه الّذى يصحبُ الماهية و لا يكون جزئاً منها، و هذا التّعريف يتناول أيضاً ما يصحبُها من العرضيّات، لا دائماً، أو بالاتّفاق، لكن مُرادُ الشيخ تمييزُه عن الذّاتىّ، فهو تعريفٌ له بالقياس الى الذّاتيّات لا الى سائرِ العرضيّات كما مرّ فى الفرق بين الذّاتيّات و لوازم الوجود.

قوله : «مثل كونُ المثلّث مساوى الزّوايا لقائمتين و هذا و أمثاله من لواحقٍ يلحقُ المثلّث عند المقايسات، لحوقاً واجباً».

اقول: المحمولات الخارجة امّا أن يلحقَ الموضوع لا بالقياس الى شىءٍ خارجٍ عنه،

---

۱ - قولُهُ: «بسببٍ من شأنه أن يكون معلوماً يتناولُ السّببُ الاتّفاقى، فانّه و ان كان مجهولاً الّا أنّه من شأنه العلم به» و لعلّ المُراد بسبب معلوم على ما ذكرهُ فى الذّاتى و تعريف الشيخ اللازم ليس تعريفا على الاطلاق،بل بالقياس الى الذّاتى لا يُقال المعرّف لابُدّ أن يكون مساوياً للمعرف فالامتيازُ عن البعض غيرُ كافٍ لانّا نقولُ شرطُ المُساواة انّما هو فى التّعريف التّامّ و أمّا فى غيرهِ فلا على ما صرّح به فى كتاب «الشفا» فى صناعةِ البُرهان، م.

بل بقياسٍ بعضُ أجزائهِ الى بعضٍ كالمستقيم اللخطّ أو بقياس الموضوع الى ما فيه كالضّاحک و الأبيض للانسان فانّهما يحملان عليهِ لأجل وجود الضّحک و البياض فيه، و امّا أن يلحقهُ بالقياس الى شيءٍ خارجٍ عنهُ[١] كنصف الاثنين الّذى يحملُ على الواحد

---

١ - قوله: «و اما أن يلحقه بالقياس الى شيءٍ خارجٍ عنهُ» و لقائلٍ أن يقول: المحمول اللاحق للموضوع بالقياس الى أمرٍ داخلٍ فيه أى حال فيه من هذا القبيل فيكون قسماً له و الجوابُ أن المُراد بالخارج ما لا يكون جزئاً من الموضوع، لا قائماً به فما لا يلحقُ بالقياس الى الخارج يكون لاحقاً امّا بالقياس الى الجزء، أو بالقياس الى القائم به، قال الامام: انّما أورد مساواة زوايا المثّلث لقائمتين لانّ المحمولات الخارجيّة امّا أن لا يحتاج لحوقها للموضوع الى اعتبارِ شيٍ من الخارج، و امّا أن يحتاج الى اعتباره، و الاوّلُ مثل كون المثّلث مساوى الزّوايا لقائمتين، و انّ هذا الصفة لا يلحق المثلّث الّا عند اعتبار امرٍ خارجٍ عنه، و هو الزّاويتان القائمتان؛ ثمّ انّ هذهِ الصّفات الاعتبارية غيرُ متناهية فانّ زوايا المُثّلث مثلُ قائمتين و نصف أربع قوائم و ثلث ستة قوائم و هلمّ جرّاً الى ما لا نهاية له، و لما كان مراد الشيخ أن يبين أن من اللازم ما لا يكون ذاتيه لا جرم أورد المثال من الصّفات الاعتباريه الّتى هى غير متناهية حتّى عليه بيان أنّها ليست من المقوّمات لانّها لو كانت مقوّمة لزم أن يكون لشىء مقوّمات غير متناهية ذهنيّة حتّى ينقطع بانقطاع الاعتبار و وقوف الذّهن عند حدما. و اجاب بانّ هذه الصّفات لو كانت مقومة للماهيّة الخارجية لزم حصولها فى الذّهن و الخارج لكنّها ليست خارجية فلا تكون مقوّمة. قال الشّارح: أشعر ما ذكره من انّ الصّنف الثّانى و هو الذّى بحسب الاعتبار لا وجود له فى الخارج و من عدم مقايسة الاول الى الاعتبار و الفرض أن الصنّف الاوّل موجودٌ فى الخارج و هو خطاءٌ لانّه لو اراد به انّه موجودٌ بوجودٍ مستقلٍ فقد بان بطلانه، و الّا لم يكن محمولاً على الموضوع لاستدعائه الاتّحاد فى الوجود، و ان أراد أنّه موجودٌ بوجود الموضوع، فجميع المحمولات شأنها كذلک، ثمّ حققه بانّ المحمول، له وجودٌ مستقلٌ فى العقل فاكون الشّىء محمولاً امرٌ عقلىٌ، و امّا فى الخارج فليس له وجودٌ مستقلٌ اذ ليس له وجود فى الخارج الّا البياض مثلاً الابيض ليس فى الخارج شيئاً آخر غير موضوعه و غير البياض، و لهذا قيل أنّ «الحمل» و «الوضع» من المعقولات الثّانية لاستدعائهما التّغاير بين وجود الموضوع و المحمول و التّغاير بينهما ليس الّا فى العقل، فالحمل و الوضع يتوقّفان على التّغاير بين وجوديهما الّذين لا يحقّق الّا فى العقل فالحملُ من الامور الاعتبارية و المعقولات الثّانية، ثمّ تعرّض لدفع منع المُلازمة بأنّ مُراد الشيخ من لزوم تركب

بقياسِهِ الى الاثنين، فانّه مَهما قيس الى الثّلاثة صارت نصيفه ثُلثيه، و مساوى الزّوايا لقائمتين محمولٌ على المُثلّث قد لحقهُ بقياس زواياه الى قائمتين فهو من النصف الثّانى، و جميعُ ذلک امّا أن يلحق الموضوع لحوقاً واجباً أو ممكناً و الأوّل هو اللّازم، و الثّانى ما عداه. سواءٌ لحقه اتفاقاً أو لحقه لحوقاً غيرُ دائم، و هو المُراد من قوله: «و هذا و أمثاله من لواحق يلحق المثلّث عند المقايسات لحوقاً واجباً».

قوله: «و لكن بعد ما يقوّم المثلّث بأضلاعه الثلاثة».

اشارةٌ الى كونها عرضيّةً غيرُ ذاتيّة، لأنّ الذّاتيّة أيضاً تلحقه لحوقاً واجباً و لكن ليس بعد ما يقوّم.

قوله: «و لو كانت أمثال هذه مقوّمات، لكان المثلّث و ما يجرى مجراه يتركّب من مقوّمات غير متناهية».

و ذلک لأنّ مقايستهُ الى كلٍّ واحدٍ ممّا عداه لا ينحصر فى حدّ. فكما أنّ زوايا المُثلّث مساوية لقائمتين، فهى مساويةٌ لنصف أربع قوائم و لثلث ستّ قوائم و هلّم جرّاً. و قول الفاضل الشّارح مشعرٌ بأنّه جعل المحمولات الّتى ليست بالقياس الى امورٍ خارجةٍ عن الموضوع موجودةً فى الخارج، و الّتى ليست بالقياس اليها موجودةً فى الذّهن دون الخارج، ثُمّ استنكر كون الصّنف الثّانى غيرُ متناهية، لوقوف الذّهن عند حدٍّ ما و الحقُّ أنّ كون الشىء محمولاً على شىءٍ، أمرٌ عقلىٌ، سواءٌ كان بالقياس الى أمرٍ خارجٍ أو لم يكن بالقياس الى شىء؛ فانّ الموجود فى الموضوع، ليس الّا البياض مثلاً أمّا كونُ الموضوع أبيض ليس فى خارج العقل أمراً زائداً على البياض و على موضوعه، و لذلک كان الحملُ

المثلّث من أجزاءٍ غير مُتناهية أنّه يلزم تركّبه من أجزاءٍ غيرُ متناهية بالقوّة و الامكان لا من أجزاء غيرُ متناهية بالفعل و هذه المُلازمة بيّنة لانّها لا تقف على حدٍّ، بل يُمكن فرضها متى اقتدر العقل على فرضها و اعتبارها، لكن من المحال أن يتركّب المثلّث من امورٍ غير مُتناهية بالقوّة لانّ اجزاء الموجود لابُدّ أن تكون موجودة بالفعل، و أمّا جوابُ منعه فضعيفٌ لجواز تقدّم الوجود الخارجى بالاجزاء الذّهنية، م.

و الوضع من المعقولات الثّانية، و أمّا كونُ بعض المحمولات غير متناهية، فهو بحسب القوّة و الامكان، و ليس يخرجُ منها الى الفعل ابداً الّا ما يتناهى عدده، كما هو الحال فى سائر الأشياء، الّتى يوصف باللّانهاية كالأعداد و غيرها، و العلّةُ فى امتناع كونُ أمثال هذه المحمولات مقوّمات، هى أنّ الموجود بالفعل، لا يُمكن أن يتقوّم بأجزاء لا توجَدُ الّا بالقوّة، فانّ أجزاء الشّىء يجبُ أن تكون حاضرة معه، لا ما استحسنه الشارح، من أنّ الموجود خارج الذّهن لا يتوّم بالأجزاء الذّهنيّة.

قوله : «و امثالُ هذه ان كان لزومها بغيرِ وسط كانت معلومة[1] واجبة اللزوم فكانت

---

۱ - قوله: «و أمثال هذه ان كان لزمها بغير وسط كانت معلومه» هذه اشارة الى صفة المُساواة للمثلّث، و أمثالها هى ساير اللوازم الّتى تلحق الموضوعات عند المقايسات، و انّما خصّص القسمة بها؛ لانّ الثّابت بالبُرهان ليس الّا أنّ الصّفات الاضافيّة خارجةٌ عن الماهيّات، و أمّا الصّفات الغير الاضافيّة، فلم يثبت بعد خروجها، و لهذا سيمثل اللازم المبيّن يكونُ كُلّ عدد مساوياً للاجزاء مقارناً له، فانّ المُساواة و المُقارنة انّما يقبلان بالقياس الى الغير أو نقول هذه اشارةٌ الى اللوازم الاضافيّة، و المُراد بامثالها اللوازم مطلقاً فانّ جميع اللوازم يشاركُ هذه فى اللزوم و قد قسّمها الى ما لزومها لا بوسط فيكون بيّنة لموضوعاتها، و الى ما لزومها بوسط، و هذا يستلزمُ أن تكون القضيّة اما أولية أو كسبية و ليس أنّها لو لم يكن بوسطٍ كانت بيّنة بالمعنى الاعمّ، فضلاً عن أن يكون بيّنة بالمعنى الاخصّ، و انّما يكونُ كذلک لو لم يتوقّف اللزوم على شىءٍ آخر من الحدس، و الاحساس و التّجربة و غيرها، و زعم الشّارح أنّ اللازم بغير وسط لابُدّ أن يكون بيّناً بالمعنى الاخصّ لانّ اللزوم هو امتناع الانفكاک، و متى امتنع انفكاک الشّىء عن آخر، كانت ماهيّة الملزوم مقتضيةٌ له و اذا لم يكن اللزوم بوسط، كان الملزوم كافياً فى تحقّق اللازم و انّما يتحققُ الملزوم بتحقّق اللازم سواءٌ كان فى العقل، أو فى الخارج، فتعقّله يستلزم تعقّل اللازم، و لعلّه انّما فهم المعنى الاخصّ من قولِهِ ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة أى من العلم بالماهية، و جوابُهُ أن انتفاء الوسط فى التّصديق لا يستلزم انتفاء الواسطة، لجواز أن يكون لزومه فى نفس الامر يتوقّف على أشياء آخر و هو ظاهر و كأنّه لم يفرق بين الوسط فى التّصديق و الواسطة فى الثّبوت، و قيل عليه لو استلزم تصوّر الملزوم تصورّ لازمه الذى لا بوسط، لا يستلزم تصوّر الماهيّة تصورّ جميع لوازمها سواء كانت بوسط أو لا، لانّ كلّ لازم فُرض من لوازم

الماهيّة لا غير امّا أن يكون بوسط أو لا، فان لم يكن بوسط يكون تـصوّر المـاهية مسـتلزما لتصوّره، و ان كان بوسط فان لم يكن لزومه للماهية بوسط، فكذلک و ان كان لزومه بوسط عاد الكلام فيه و لا يتسلسل بل ينتهى الى اللازم بلا واسطة فيلزمُ من تصوّر الماهية تصوّرهِ و من تصوّرهِ تصوّر لازم لازمه و هلمّ جراً حتّى يحصل جميع العلوم الكسبيّة أى جميع اللوازم التى لتلک الماهيّة بواسطة، و تقرير جوابه، أنّ اللازم على ثلاثة أقسام، الاوّلُ: اللازم بوسط، الثّانى: اللازم بلا وسط بحيث يكون لحوقه للملزوم بالقياس الى الغير، كما أنّ الاثنين نصف الاربعة، فانّ النّصفية انّما تلزم الاثنين بالقياس الى الاربعة و أكثر اللوازم المستعملة فى العلوم انّما هو من هذا القبيل، الثّالث: ما يلزم لا بوسط، و لا يكون لحوقه بالقياس الى الغير، و هو فى غاية القلّة، و اليه اشار بقوله قلّما يكون فى الوجود؛ ثمّ اللازم الذّهن من تصوّره الى لازمه و لازم الذى لحـوقه بالقياس الى الغير فلا يلزم من مجرّد تصوّر الملزوم تصوّره. يلزمُ النّقض، لانّه ذهب الى أنّ كلّ لازم بغير وسط بيّن، و الّا اختلّ الجواب، و أيضاً لو كان كُلّ لازم بغير وسط بيّن بالمعنى الاخصّ، كان كُلّ بيّن بالمعنى الاعمّ بيّناً بالمعنى الاخصّ ضرورةً أن كل بيّن بالمعنى الاعمّ لازم بـغير وسط، لكنّه باطلٌ و الّا لبطل العموم و الخصوص. لانّا نقول: فى قوله الاندفاع، لا يستمرّ اذا غفل الذّهن عن ملاحظة الملزوم، دلالةً على أنّ مجرّد تصوّر الملزوم لم يكف فى تصوّر اللازم بل لا يدفع ذلک من اخطاره بالبال، فلا معنى لكون اللازم بيناً، الّا اذا ما خطر الملزوم بالبال تصوّر اللازم و اذا خطر اللازم باللبال تصوّر لازمه لكن تصوّر اللازم لا يوجبُ اخطاره بالبال، و حينئذٍ يندفعُ الاندفاع، فاللازم الّذى يلحق بالقياس الى الغير لا شکّ أن تصوّر الماهية يوجبُ تصوّره و تصوّر الغير ايضاً، لكن لا يلزم اخطارها بالبال، فلا يستمرُّ الاندفاع و أمّا حديث العموم فـغيرُ واردٍ لانّهم ما فرقوا بين معنى البيّن، و فرّق المتأخرين ليس حجة عليهم، و لئن سلّمنا الفرق لكن أُحتمل العموم بحسب المفهوم و المساواة فى الصّدق، و هذا فى اللازم بلا وسط، و أمّـا اللازم بوسط، فانّما يكون بيّنا عند حضور الوسط فقط، لانّ البيّن ما لا ينفک تعقّله عن تعقّل الماهية و انّما لا ينفکُ تعقّل اللازم بالوسط عن تعقّل الماهيّة اذا حضر الوسط و اللازم بالوسط مـلزوم اللازم، بغير الوسط، لانّ اللازم بالوسط على قسمين، أحدهما ما يُدخلُ الوسط فى ملزومه، و حينئذٍ يكون الملزوم خارجاً عن التوسّط و الّا لكان داخلاً فى الملزوم و هـو مـحالٌ لفـرض خروجه. و أمّا قوله: «و المقدّم لا يكون مطلوباً لاشتمال تصوّر الموضوع عليه» فانّما يـتمّ لو تصوّر الملزوم بكُنه الحقيقة، و هذا الاعتراض، ليس بواردٍ على كلام الشيخ، و ثانيهما ما يخرج

الوسط عن ملزومه سواءٌ کان اللازم خارجاً عن الوسط أو لا یکون، و القسمُ الاوّل یسمّی ماخذاً أوّلاً، و الثّانی یسمّی مأخذاً ثانیاً، أمّا أولاً، فلانّ أحد اللوازم بوسط فی العلوم انّما هو علی الوجهین و أمّا ثانیاً فلانّ الشّیخ جعل کلاً من القسمین مأخذ الاثبات لازم بلا وسط، أمّا الاخذُ الاوّل، فلانّ اللازم اذا کان خارجاً عن الوسط فلزمه للوسط ان لم یکن بوسط فهو المطلوب، و ان کان بوسطٍ ثانٍ، عاد الکلام فیه، فان کان لزوم اللازم ایّاه بوسطٍ ثالث، یتسلسل و هو محال، و علی تقدیر جوازه، یلزمُ الخُلف من وجهٍ آخر، و هو أنّ کُل ما فرضناه وسطاً لا یکون وسطاً تامّاً، لانّه یکون بین اللازم اللاوّل و بین الملزوم أوساطٌ غیر متناهیة، و مجموع تلک الاوساط لا یشک أنّه وسطٌ اذ یصدق علیه انّه ما یقترن بقولنا لانّه حین یقال لانّه کذا فالوسط التّامّ لا یکون الّا مجموع تلک الاوساط فهو بالنّسبة الی مجموع الاوساط و حینئذٍ لو کان بین اللازم الاوّل و بین مجموع الاوساط وسط آخر، لم یکن مجموع الاوساط مجموع الاوساط فهو بالنّسبة الی مجموع الاوساط الّذی هو بالحقیقة ما فرض وسطاً أوّلاً لم یکن لازماً بوسط، و هذا معنی قوله: و اذا لم یکن کُلّ ما فرض وسطاً بوسط فلا وسط أی اذا لم یکن کُلّ ما فرض وسطاً وسطاً فلم یکن بین اللازم الاوّل و الوسط التّام أعنی الوسطُ الاوّل وسط، و أمّا الماخذ الثّانی فظاهرٌ و حاصلُ الکلام أن الشّیخ لما حاول ابطال قول من قال ان کُلّ ما یمتنع دفعُهُ عن الماهیّة ذاتی، بیّن ذلک أن اللازم بوسط او بغیر وسط و أیّاً ما کان یتحقّق لازم بغیر وسط بالضّرورة أو بالبُرهان و کُل لازم بغیر وسط فهو ممتنع الدّفع عن الماهیة و ینعکس الی بعض ما یمتنع رفعها عن الماهیة فهو لازم و لا شیء من اللازم بذاتی ینتج أن بعض ما یمتنع رفعُهُ عن الماهیة لیس بذاتی و هو المطلوب. و الامام نسب هذا البیان الی التطویل،و غفل عن اشتمالِهِ علی فوائد منها قسمة اللوازم الی الاوّلیة، و الی الکسبیة، علی محاذاة ما فی العلوم، و منها ایراد مأخذ البرهان و البُرهان الذی أورده لیس کما ذکره لان القسمة لیست حاصرة فأن الماهیّة الّتی لم تعرض من حیث هی هی لازمها بل بتوسّط غیرهما، ینقسمُ الی أقسام ثلاثة، لانّ الوسایط امّا ان یکون غیرُ متناهیة أو متناهیة و المُتناهیة امّا علی طریق الدّور، أو لا علی طریقه، و فیه نظرٌ، لانّ الامام قسم قسمة مستوفاة لانّه قال: الماهیّة امّا تقتضی من حیثُ هی شیئاً من لوازمها أو لا یقتضی، و القسمة الذّاتیة بین النّفی و الاثبات کیف لا یکون حاصرة، و أمّا القسمُ الثّالث غیر محتمل أو علی تقدیر عدم اقتضائها شیئاً من اللوازم یکون کُلّ لازم بوسط، فیتسلسل أو یدور، و لا یحتمل غیرهما، نعم السّؤال انّما یدلّ علی الملازمة الثّانیة اذ لا یلزمُ من عدم اقتضاء الماهیّة من حیثُ

ممتنعةُ الرّفع فی الوهم مع کونها غیر مقوّمة».

اقول: مطلوب الشیخ أن یثبت وجود لوازم بیّنة یمتنع رفعها فی الذّهن مع وضع ملزوماتها، فانّ قوماً من المنطقیّین أنکروا أن یکون فی اللوازم ما یمتنع رفعه و قالوا: کلّ ما یمتنع رفعه فی الذّهن، فهو ذاتیّ مقوّم؛ و ذلک لأنّهم وجدوا هذا الحکم معدوداً فی الخاصیّات الثّلاث المذکورة اللذّاتیّ. فأورد الشیخ لاثبات مطلوبهِ قسمة حاذی بها أقسام العلوم الأوّلیّة، و المکتسبة البرهانیّة، و ذلک أن یقال: المحمول اللّازم لا یخلو من أن یکون لزومهِ للموضوع لا بتوسّط شییء آخر؛ بل لأنّ ذات الموضوع أو المحمول، لما هی هی، تقتضی ذلک اللزوم. أو یکون بتوسّطِ أمرٍ مغایر لهما یقتضیه.

و القسمُ الاوّل یقتضی أن یکون المؤلّف من ذلک الموضوع و المحمول قضیّة لا یتوقّفُ الحکم فیها الّا علی تصوّرهما فقط، فیکون من الأوّلیات و القسمُ الثّانی یقتضی أن یکون المؤلّف قضیّةٌ مکتسبةٌ من جملة القضایا الّتی یشتمل العلوم البرهانیّة علی أمثالها، و ذلک لأنّ محمولات المطالب العلمیّة لا تکون مقوّمات لموضوعاتها، بل تکون اعراضاً ذاتیّة لها، کما ذکر فی صناعة البرهان. فقوله: «و أمثال هذهِ ان کان لزومها بغیر وسط»، اشارةٌ الی القسم الاوّل.

و قوله: «کانت معلومة» ای معلومة من غیر اکتساب واجبة اللزوم، و ذلک لوجود السّبب الموجب للّزوم فکانت ممتنعةُ الرّفع فی الوهم مع کونها غیر مقوّمة، و ذلک مناقضٌ لما ذهب الیه القوم المذکور من المنطقیّین و هو مطلوب الشیخ.

و اعلم أنّ الحکم بکون المحمول اللاّزم بغیر و سط بیّناً للموضوع، لا یحتاجُ الی البُرهان الطویل الّذی اقامه الشارح علی ذلک، و الی حلّ تلک الشّکوک الّتی أوردها علیه و أحال بعضها الی سائر کتبه، و ذلک لأنّ اللزوم لمّا کان مفسّراً بعدم الانفکاک، کان کلّ ما یلزم شیئاً بغیر توسّطِ شیءٌ آخر فالشّیء لا ینفکُّ عنه سواءٌ یلزمهُ فی العقل أو فی الخارج، و لا معنی للّزوم العقلیّ الّا أنّ تعقّل الملزوم لا ینفکُّ فی العقل عن تعقّل لازمه؛ و ذلک هو المُراد من کونه بیّناً له. و أمّا اللازم بتوسّط شیءٌ آخر فانّه لا ینفکُ عند حضور

هی شیئاً من اللوازم أن لا یلزمها لازم، و المنعُ وارد أیضاً علی المُلازمة الاولی فانّ عدم الواسطة فی الثّبوت لا یستلزم عدم الواسطة فی التّصدیق، م.

المتوسّط، و قد ینفکّ مع غیبته، فلا یکون عند الانفکاک بیّناً. و ما قیل علی ذلک: من أنّه یقتضی أن یکون الذّهن منتقلاً عن کلّ ملزوم الی لازمه ثمّ الی لازم بالغاً ما بلغ حتّی یتحصّل اللوازم بأسرها بل جمیعُ العلوم المکتسبة دفعةً فی الذّهن فلیس بواردٍ، و ذلک لأنّ اللوازم المترتّبة الّتی یتلازم جمیعها، بحسب ماهیّاتها لا بالقیاس الی غیرها فقد یُمکن أن یستمرّ الاندفاع فیها ما لم یطرء علی الذّهن ما یوجبُ اعراضه عن تلک المُتلازمات و التفاته الی غیرها، و لکنّها قلّما تکون فی الوجود فضلاً عن أن تکون غیر محصورة، و اللوازم الّتی توجدُ غیر محصورة و هی الّتی تشتمل علی امثالها اکثرُ العلوم فانّها هی الّتی تکون بحسب قیاس الموضوع الی غیره، و هی انّما تتحصّل عند تصوّر الامور الّتی الیها یُقاس الموضوع و تصوّر تلک الأُمور الّذی هو شرطٌ فی حصولها بواجبِ الحصول علی التّرتیب المؤدّی الی وجود تلک اللوازم المترتّبة، فاذن قد اندفع ذلک الاشکال و نرجعُ الی ما کنّا فیه.

قوله: «و ان کان لها وسط یتبیّن به».
اشارةٌ الی القسم الثّانی و هو أن یکون اللازم بوسطٍ، کما یکون فی العلوم المکتسبة.

قوله: «علمت واجبة به».
اشارةٌ الی أنّ اللازم لا یکون بیّناً مطلقاً انّما یکون بیّناً عند حضور الوسط فقط.

قوله: «و اعنی بالوسط ما یقرن بقولنا لأنّه حین یقال لأنّه کذا».
اشارةٌ الی أنّ الوسط هو الّذی یفیدُ لمیّة اللزوم، أی به یقوم البُرهان علی اثبات ذلک المحمول لموضوعه. ثمّ انّ الشّیخ أراد أن یتوصّل من النّظر فی حال الوسط الی اثبات لازم بیّن ینتهی تحلیل اللوازم غیر البینّة الیه، و قد بان فی علم البُرهان أنّ الوسط فی البراهین علی المطالب، امّا أن یکون مقوّیاً لموضوع المطلوب، أو یکون عارضاً له، فان کان مقوّیاً امتنع أن یکون محمول المطلوب مقوّیاً للوسط؛ لأنّ مقوّم المقوّم، مقوّم المقوّم لا یکون مطلوباً لاشتمال تصوّر الموضوع علیه، بل یجبُ أن یکون عارضاً له ألبتّة، و ان کان الوسط عارضاً للموضوع جاز أن یکون المحمول مقوّماً للوسط و جاز أن یکون عارضاً

أیضاً له فهذان مأخذان یشملان علی اصناف البراهین و یسمّی الأوّل مأخذاً أوّلاً و الثّانی مأخذاً ثانیاً.

فقوله: «فهذا الوسیط ان کان مقوّیاً للشیء لم یکن اللاّزم مقوّیاً لأنّ مقوّم المقوّم مقوّم بل کان لازما له ایضاً»، اشارةٌ الی المأخذ الاوّل و انّما لم یجز ان یکون اللّازم مقوّم المقوّم لأنّا فرضناه خارجاً و جزءُ الجزء داخلاً ثمّ أراد أن یتوصّل عن هذا المأخذ الی مطلوبه فأورد قسمة اخری و هی:

«انّ اللازم الأوّل امّا أن یکون لزومه للوسط بوسطٍ آخر أو یکون بغیر وسط» ثمّ ابطل القسم الأوّل بأن قال:

«فان احتاج الی وسطٍ تسلسل الی غیر النّهایة فلم یکن وسط»، ای یحتاج کُلّ وسط فی لزومه الی وسطٍ آخر و یتسلسل، و هو باطلٌ لکونه غیر مؤدٍّ الی ثبوت اللزوم الأوّل المفروض ثبوته، و مع جوازه یشتملُ علی الخُلف من وجهٍ آخر و هو کونُ ما فرضناه وسطاً لیس بوسط، بل جزءٌ من امور غیر متناهیة هی باسرها الوسط، و اذا لم یکن کلُّ ما فرض وسطاً بوسط فلا وسط و هو المُراد بقوله «فلم یکن وسط» و لفظة لم یکن هیهنا فعلٌ تامٌّ.

قوله: «و ان لم یحتجّ فهناک لازمٌ بیّن اللزوم بلا وسط».

ای: لمّا بطل القسم الأوّل ثُبت القسم الثّانی و هو مطلوبُهُ ثمّ انتقل الی المأخذ الثّانی بقوله: «و ان کان الوسط لازماً متقدّماً».

ای: کان الوسطُ المفروض أوّلاً لازماً للموضوع متقدّماً لزومه للموضع علی لزوم المحمول له، و القسمةُ المذکورد واردة هیهنا أیضاً الّا لم یفصّلها ایجازاً بل قال مبطلاً للقسم الأوّل:

«و احتاج الی توسّط لازم آخر او مقوّم غیر منتهٍ فی ذلک الی لازمٍ بلا وسط ایضاً تسلسل الی غیر النّهایة».

اقول: فانّه لمّا کان الوسطُ الأوّل لازماً جازَ کونُ هذا الوسط الثّانی مقوّماً أو لازماً و لذلک قال: «لازم آخر او مقوّم»، و بابطال هذا القسم الأوّل یتعیّن القسمَ الثّانی الّذی هو المطلوب، فانتج من جمیع الاقسام مطلوبه و ذلک قوله: «فلابُدّ فی کلّ حالٍ من لازم بلا

وسطٍ» ثمّ صرّح بما أراد منه فقال: «فقد بان أنّه ممتنع الرّفع فى الوهم».

اقول: ثمَّ أنّه أراد بذلك مناقضة القوم المذكورين بقوله: «فلا يلتفت اذاً الى من قال انّ كلّ ما ليس بمقوّم فقد يصحّ رفعه فى الوهم» فقد تمّ الكلام.

قوله: «و من امثلة ذلك كون كُلّ عددٍ مساوياً لآخر أو مفاوتاً له»،

مثالٌ آخر للّازم البيّن، و ذلک لأنّ المُساواة و اللامُساواة لازمٌ بيّن للكمّ و لأنواعه، و انّما يلحقُها بقياس بعضُها الى بعضٍ بشرط أن يكونا من جنسٍ واحدٍ، و الفاضل الشّارح انّما نسب هذا البيان الى التّطويل لأنّه لم يعتبر محاذاته لأقسام العلوم و مأخذ البراهين، بل مطابقتُهُ للوجود و البُرهان الّذى أورده و ادّعى فيه العلوم و مأخذ البراهين، بل مطابقتُهُ للوجود و البُرهان الّذى أوردهُ و ادّعى فيه التّقريب و عدم الاحتياج الى ذكر التّسلسل، و هو أنّ الماهيّة ان اقتضت من حيثُ هى هى شيئاً من لوازمها فما اقتضته فهو لازمُها بغيرِ وسط، و ان لم تقتض من حيثُ هى هى شيئاً فهى من حيثُ هى هى لا تستلزم شيئاً و قد فرضت مستلزمة هذا خلف، ليس كما ذكره لأنّ القسمة فيها ليست بمستوفاة فانّ من أقسامها أيضاً أن يُقال انّها تقتضى لوازمها أو لا على سبيل احدهما و ما لم يبطل هذا القسم لا يتمّ برهانه.

* اشارةٌ الى العرضىّ الغير اللازم *

«و امّا المحمول الّذى ليس بمقوّم و لا لازم فجميعُ المحمولات الّتى يجوز أن يفارق الموضوع»

انّما لم يقل فجميع المحمولات الّتى تفارقه، لأنّ مقابل ما يمتنع أن يفارق أعنى اللازم، هو ما يجُوز أن يفارق، و تنقسم الى ما يفارق و الى ما لا يفارق و هو ما يدوم مصاحبته اتّفاقاً ككون زيد فقيراً طول عمره مثلاً.

قوله: «مفارقةٌ سريعةٌ أو بطيئةٌ سهلةٌ أو عسرةٌ مثل كون الانسان شابّاً و شخصاً و قائماً و جالساً».

يُمكن أن يتركّب الاعتبارات فالسّريعة السّهلة كالنّائم و السّريعة العسرة كالمغشىّ

عليه و البطيئة السّهلة كالشّابّ و البطيئة العسرة كالجنون.[۱]

* اشارةٌ *

«و لمّاكان المقوّم يسمّى ذاتيّاً فما ليس بمقوّم لازماًكان أو مفارقاً فقد يسمّى عرضيّاً و منه ما يسمىّ عرضاً و سنذكره».

قوله : «ما يسمّى عرضاً».

يُريد به العرض العامّ.

* اشارةٌ الى الذّاتى بمعنى آخر[۲] *

---

۱ - كالمجنون، خ، ل.

۲ - قوله: «اشارةٌ الى الذّاتى بمعنى آخر»، الذّاتى فى كتاب «البُرهان»، يُطلق على ما يعمُّ الذّاتى و العرضى، و الذّاتى ما يلحق الموضوع عن ذاته و جوهره و هو يتناول ما يلحقهُ لامرٍ ما و امّا داخلٌ أو خارجٌ، و أما اللاحق لامرٍ عامٍ داخلٍ، فهو ليس بعرض ذاتى، و ان أخذه المتاخرون من العرض الذّاتى ظناً منهم أنّه أيضا يلحق لذاته و جوهره، و بالجملة لما كان العرض الذّاتى ما يلحق الموضوع من جوهره، و يلزم منه أن يكون الموضوع فى حدّه، كما عرف به قدماء المنطقيين، لكنّ المُراد بالموضوع فيه، امّا موضوع المسئلة، أو موضوع العلم، فان كان المُراد موضوع المسئلة لم يكن التّعريف جامعاً لانّ العرضى فى العلوم يحملُ على موضوع و يحمل على أنواعه على اعراضه الذّاتية و على أنواعه كالنّاقص فى علم الحساب على العدد و على ثلاثة و على الفرد و على زوج الزّوج. و نقول لبيانه، العدد امّا تامٌ و امّا ناقصٌ أو زايدٌ، لانّ أجزاءه و هى كسوره المُفترضة ان كانت مساويةً له كالسّتة، فهو التّام و ان كانت زائدةً عليه كالاثنى عشر فهو الزّايد، و النّاقص كالاربعة، و أيضاً العددان لم يكن منقسماً بمتساويين فهو الفرد، و ان انقسم فهو الزّوج، و لا يخلو امّا أن يقبل التّنصيف الى الواحد فهو زوجُ الزّوج، كالثّمانية أو لا، فان قبل التّنصيف أكثر من مرّة فهو زوج الزّوج و الفرد، و ان يقبل التّنصيف الّا مرةً واحدةً، فهو زوجُ الفرد، فالمأخوذ فى تعريف النّاقص و هو العدد ان حمل عليه يكون موضوعه، و ان حمل على الثلاثة يكون جنس موضوعه، لانّ العدد، جنس الثلاثة، و ان حمل على الزّوج يكون معروض

موضوعه، فانّ العدد معروضُ الزّوج، و هو جنس زوج الزّوج، فان أريد بالموضوع فی تعريف العرض الذّاتی موضوع المسئلة، لم يتناول من هذه الاقسام الاربعة الّا العرض المحمول على نفسِ موضوع العلم، و يخرج عنه الاقسام الثلاثة الباقية. و أمّا قوله: «و السبب فيه أن العلوم متمايزةٌ بحسب تمايز موضوعهاتها» فلا دخلَ لهُ فی هذا البيان من حيثُ الظّاهر كما ذكرناه، لكن يمكن أن يقال انّه أراد أن يستدلّ على وجود أعراض ذاتيةٍ خارجةٍ عن الحدّ، فقال المحمولات فی العلوم لابُدّ أن يكون أعراضاً ذاتيةً فلا يخلو امّا أن يؤخذ فی حدودها موضوعاتها، أو لا يؤخذ، فان لم يؤخذ موضوعاتها فی حدودها، كان هناک من الاعراض الذّاتية ما لا يؤخذ موضوعه فی حدّه فينتقض التّعريف به، و ان أخذت موضوعاتها فی حدودها، فتلک المحمولات تكون أعراضاً ذاتية لموضوعاتها لكنّها متمايزةٌ و تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ليكون تلک المسائل علوماً منتشرةً لا علماً واحداً، لانّ البحث فی مسئلةٍ عن عرضٍ لموضوعها، ذاتیّ له، و موضوعُ كلّ علمٍ ما يبحثُ فيه عن اعراضه الذّاتية. فاذن، رسمُهُ بحسب ارادة موضوع المسئلة ما يؤخذ فی حدّه موضوعه، أو جنس موضوعه، أو معروضه، أو معروض جنسه، لكن يجب تقييد جنس الموضوع بما لا يخرج من ذلک العلم الباحث عنه؛ لانّ جنس الموضوع رُبما يكونُ قريباً و رُبما يكون بعيداً و اذا كان بعيداً فقد يبحث عن اعراضه فی علم اعلى، فلابُدّ أن يقال أو جنس موضوعه من حيث أنّه يُبحث عنه فی العلم الذی تلک المسئله مسئلته، أو بشرط أن لا يكون أعمَّ من موضوعِ تلک العلم،مثلاً يُبحث فی العلم الاكر عن الاعراض الذّاتية للكُرة مطلقاً، و فی كُرة المتحرّكة عن أعراضه الذّاتية فالاعراض الذّاتية فی الاكر يؤخَذُ فی حدّ الكُرة، و هی جنس الكُرة المتحرّكة، فلو لم يقيد باللاعراض الذّاتية فی علم الكُرة المأخوذ فی حدودها جنسُ موضوع المسئلة بما لا يخرج عن العلم، لدخلت فيه سائر الاعراض الذّاتية المبحوث عنها فی علم الاكر، فيختلط علم الادنی بالعلم الاعلی. مثال آخر، الطّبيبُ يبحث عن الصّحة والمرض العارضين لبدن الانسان، فلو جعلنا ما اعتبر جنس الموضوع فيه من الاعراض الذّاتية فالصّحة و المرض الّذان اعتبر فيهما الحيوان يكونان من الاعراض الذّاتية المبحوث عنها فی الطّب، فيجب أن يكون البيطرة من علم الطّب، هذا ان أريد بالموضع، موضوع المسئلة و ان اريد به موضوع العلم، يكفی فيه ان يقال ما يؤخذُ فی حدّ موضوع العلم لانّه يتناول الاقسام، و فيه نظر،امّا أوّلاً فلانّ التّعريف دوریٌ لانّ معرفة موضوع العلم، موقوفةٌ على معرفة العرض الذّاتی، فتعريفُهُ به دوریٌ، و أمّا ثانياً فلانّه غيرُ جامعٍ، لانّ الاعراض الذّاتية

«و ربّما قالوا فى المنطق ذاتىٌّ فى غير هذا الموضع منه، و عنوا به غير هذا المعنى، و ذلك هو المحمول الّذى يلحق الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيّته».

اقول: عنى بغير هذا الموضع، كتاب «البُرهان» فانّ الذّاتىّ هناك هو ما يعمُّ هذا الذّاتىّ و الأعراض الذّاتيّة، و هى على ما رسمهُ كلّ ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيّته، فجوهر الشّىء حقيقته، سواءٌ كان بسيطاً أو مركّباً، و الماهيّة رُبّما يخصّ بالمركّبات و كُلّ ما يلحق الموضوع فهو امّا أن يلحقه لأنّه هو، و امّا أن يلحقه لأمرٍ آخر، و ذلك الأمر امّا أن يساويه، أو يكونُ أعمّ منه، أو أخصّ منه، و الأوّل وحده هو العرض الذاتىّ الأوّلى، و هو مع القسم الثّانى أعنى الّذى يلحقُهُ بسببِ أمرٍ يُساويه كالفصل أو العرض الذاتىّ الأوّلى، انّما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيّته، الّا أنّ الأوّل يلحقُهُ من غيرِ واسطةٍ، الثّانى يلحقُهُ بواسطةٍ، فالمجموع هو العرض الذاتىّ بحسب الرّسم المذكور. و هو المحمول الّذى يؤخذُ الموضوع فى حدّه، الّا أنّ الاصطلاح يقتضى أن يطلقَ العرض الذّاتى فى كتاب «البرهان» على معنى أعمّ من ذلك، و السّبب فى ذلك أنّ العلوم متمايزةٌ بحسب تباين موضوعاتها، و العرضُ بهذا المعنى قد يحمل فى كلّ علم على موضوعه، و قد يُحمل على أنواع موضوعه، و قد يُحمل على أعراضٍ آخرٍ له، و قد يُحمل على أنواعِ الأعراض الآخر، كالنّاقص فى علم الحساب على العدد، و على الثلاثة، و على الفرد، و على زوج الزّوج، فالموضوع لا يكون مأخوذاً فى حدّ المحمول الّا فى الأوّل بل يكون المأخوذ فى الثّانى جنسه، و فى الثّالث معروضه و فى الرّابع معروضُ جنسِه، و لمّا كانت المحمولات البرهانيّة أعراضاً ذاتيّةً كان جميعُ ذلك من الأعراض الذاتيّة، و حينئذٍ يكونُ رسمُها ما يؤخذ فى حدّهِ موضوعه، أو ما يقوّم موضوعه، أو معروضه، أو معروض جنسه، و يقيّد ما يقوّم موضوعه بما لا يخرج عن العلم الباحث عنه، فانّ ما يؤخذُ فيه جنسُ الموضوع الخارج عن ذلك العلم، لا يسمّى عرضاً ذاتياً، و حين يُطلق العرض الذاتىّ على جميع ما ذكرناهُ يخصّ الأوّل بقيد الأوّل، لأنّ ما عداه انّما يلحقُ الموضوع لأمرٍ، غيرُ ما به هو هو، هذا اذا أُريد بالموضوع موضوعُ القضيّة، أمّا اذا أُريد به موضوع العلم، فيكفى فيه أن يقالَ ما يؤخذ موضوع العلم فى حدّه.

ما لا يلحق موضوع العلم، فانّ للحجر - مثلاً - أعراضاً ذاتيةً و ليس بموضوع، م.

قوله : «مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المُناسبة و المساوات و الاعداد من الزّوجيّة و الفرديّة و الحيوان من الصّحّة و المرض، و هذا القبيل من الذّاتيّات يخصّ باسم الأعراض الذّاتيّة مثل ما يتمثّلون به من الفطوسة للانف».

المُناسبة المقداريّة بالمعنى غير العدديّة كما مرّ، و المُشترك بينما المناسبة المُطلقة و هى كجنس لهما، و المُناسبة اذا اخذت على أنّهما مقداريّة، كانت عرضاً ذاتيّاً للمقادير و يستعمل فى علمها، و اذا اخذت على أنّها مطلقةٌ كانت عرضاً ذاتيّاً لجنسها الّتى هى الكميّة لكنّها لا تستعمل فى علم المقادير، و لا فى علم الأعداد، لأنّها ليست عرضاً ذاتيّاً لموضوعيهما كما ذكرناه، و كذلک المُساواة، و لذلک قال يلحق المقادير أو جنسها.

قوله : «و قد يمكن أن يُرسم[1] الذّاتيّ برسمٍ رُبما جمع الوجهين جميعاً»

---

١ - قوله: «و قد يمكن أن يرسم» انّما قال يرسم و لم يقل بحدٍ، لانّ الامور المُختلفة لا يُمكنُ أن يجتمع فى حدٍ لانّ التّحديد لا يكونُ الّا بالذّاتيات المُميزة و الامور المُختلفة يمتنعُ ان يُشترک فى الذّاتيات المُميّزة، لكنّها يمكن أن يرسم، لجواز اشتراكها فى الّلوازم المميّزة، و فيه نظر، لانّه ان أُريد بالتّمييز، التّمييزُ بالقياس الى ما عدا تلک الامور المُختلفة، فلا نسلم، لانّ لها اشتراکُ فى الذّاتيات المُميّزة لها عما عداها، فانّ الاسم و الفعل يشتركان فى أنّهما يدُلّان على معنىً فى نفسه و هو مميّزٌ لهما عما عداهما، و ان أريد التّمييز بالقياس الى كلّ واحدٍ منهما فكما أنّها لا تشترک فى ذاتيات مميّزة، كذلک يستحيل اشتراكهما فى لوازم مميّزة، لاستحالة أن يكون ما به الامتياز مشتركاً، و أمّا رسمُهُ بما يؤخذُ فى حدّ الموضوع أو يؤخذُ فى حدّه الموضوع فهو ليس برسمٍ واحدٍ، و على تقدير أنّه واحد، يجوزُ أن يذكر الحدّان كذلک، كما يقالُ الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثّلاثة، أو الكمّ المُشتمل على الابعاد الثّلاثة، و اعلم أنّ أخذُ المقوّمات فى الحدّ، أخذُ طبيعيٌ، و أخذُ الموضوع فيه اضطراريٌ، لانّ الموضوع خارجٌ عن ماهيّة العرض، فذكره فى الحدّ لا يكون الّا بالضّرورة الصّحة و المرض، فانّا نضطرٌ فى أخذ بدن الانسان فى حدّهما، لولا ذلک لما تبين أنّهما عرضان ذاتيان لبدن الانسان و نقل الامام لفساد تعريف المرض الذّاتى بما يؤخذُ فى حدّه الموضوع وجهين، الاوّل أن ماهيّة الموضوع خارجةٌ عن ماهيّة العرض، و وجودُهُ مغايرٌ لوجوده، فامتنع أن يؤخذ فى حدّه، و الّا لكان داخلاً فى ماهيّته و وجوده غير وجوده، و الثّانى أن

العرض لا يتعلّق بالموضوع من حيثُ هو ماهية، و انّما تعلّقه به من حيثُ العرضية و التّحديد لبيانٍ، لا لبيان العرضية التى هى لازمة من لوازمها، فلا يجوزُ أن يشتمل حدّه على الموضوع قال: و لهذه الدّقيقة عدل فى الكتاب عن هذه العبارة الى ما يلحقُ الموضوع من جهة جوهره. ثمّ ذكر أن الرّسم الجامع، بناءً عليه، أى على ما ذكره الشّيخ لا على ما ذكره المتقدّمون فانّ الرّسم الجامع بناءً عليه هو ما ذكره الشّارح من أنّه الذى يؤخذ فى حدّ الموضوع أو فى حدّه الموضوع و عبّر عن الرّسم الجامع بعبارتين الاولى، ما يحمل على الشّىء لما هو هو، أى يحملُ على الشّىء لذاته بمعنى أنّ ذات الشّىء يقتضى حمل ذلک المحمول عليه، و لما كان الاقتضاء الذّاتى أعمّ من أن يكون اقتضاء المعلول للعلّة أو العلة للمعلول اندرج فى الحدّ الذّاتى، لانّ الشّىء يقتضى المقوّمات اقتضاء المعلول للعلّةٍ، و العرضُ الذّاتى، لانّ الشّىء يقتضيه اقتضاء العلّة للمعلول، الثّانية ما يقتضيه الشّىء بما هو هو، و معناه ما مرّ بعينه و ذَكَر الشيخ فى «الحكمة المشرقية»: أنّ الاعراض الذّاتية، امّا ان يمكن تصوّرها من غير التفاتٍ الى الموضوع، أو لا يمكن، فان لم يمكن، فحدودها مشتملةٌ على موضوعاتها بالضّرورة لانّ مفهوماتها حينئذٍ يكونُ مركبةً من حقايقها و من اعتبار الموضوع، فالموضوع داخلٌ فى مفهومها و ان كان خارجاً عن حقيقتها بحسب الوجود و المطلوب فى التّحديد ليس الّا المفهوم، ان أمكن فلها اعتباران، ألاوّل من حيث الماهيّة فلا يحدّ باعتبار الموضوعات، لانّ ماهيتها لا تعلّق لها بها و انّما تعلّقها بها من حيث الوجود، و الحدّ لا يلتئم عن مقوّمات الوجود، الثّانى من حيثُ عروضها للموضوعات، و لا شكّ أن الاعراض من حيثُ عروضها ليست موجودة فى الخارج فيكون حدودُها بحسب أسمائها مشتملةً على اعتبار الموضوع، و اليه اشار بقوله: «الاعراض الّتى يعبّرُ عنها بما يقتضى تخصيصها بموضوعاتها». هذا محصّل ما نقل من كلام الشيخ. قال الشارح: الامثلةُ التى ذكرها فى الكتابِ من الاعراض التى لا يُمكن تصوّرها من غير التفات الى الموضوع، قلنا: يُمكننا أن نعلّمها لا باعتبار موضوعاتها، أمّا أن تعريفاتها حدودٌ او رسومٌ فلسنا نأبى انّها ليست حدوداً اذا قيست الى ماهيّتها بل رسوماً، و لو اطلق عليه الحدّ كان ذلک على سبيل التوسّع، أمّا بالقياس اليها من حيثُ عروضها فهى حدود بالحقيقة، سواءٌ لم يمكن تعريفها الّا من حيث العروض، أو أمكن، كتركّب مفهوماتها حينئذٍ من حقايقها و اعتبار الموضوع، فعلى هذا يكون مرادُ القوم بما يؤخذ الموضوع فى حدّه، حدّه بحسب العروض، لا بحسب الماهيّة فيُقال للامام: أتزعم أن امتناع أخذُ الموضوع فى حدّ العرض بحسب الماهيّة او بحسب العروض، فان زعمت امتناع

انّما قال: «يرسم» و لم يقل: يحدّ، لأنّ الامور المختلفة بالمهيّة لا يمكن أن يجمع فى حدّ.:لأنّهما لا تشتركُ فى الذّاتيّات الميّزة، لكنّها يمكنُ أن يجمع فى رسمٍ، لأنّـها رُبـما تشتركُ فى لوازم تميّزها عمّا عداها، و ذلک الرّسم هو أن يُـقال: مـا يـؤخذ فـى حـدّ الموضوع، أو يؤخذُ الموضوع فى حدّه، فالأوّل مقوّماته و الثانى أعراضه الذّاتيّة الأوّليّة و ان أُريد أن يجمع جميع الأعراض الذّاتية قيل ما يؤخذ فـى حـدّ المـوضوع، أو يـؤخذُ الموضوع، أو ما يقوّمه ممّا لا يخرجُ عن العلم الباحث عنه او معروضهما كما مرّ فى حدّه، و اعلم أنّ أخذ المقوّمات فى الحدّ أخذٌ طبيعىٌ، و أخذ الموضوع فيه اضطراريٌّ.

قال الفاضل الشّارح فى تعريف العرض الذاتىّ بأخذ الموضوع فى حدّه: و هذه عبارةُ المتقدّمين أوردها الشيخ فى «الشّفاء» و تبعَهُ مقلّدة المـتأخّرين و بـيّن فـى «الحكـمة المشرقيّة» بُطلانها بأنّ الموضوع بماهيّته و وجوده متميّزةٌ عن ماهيّة العرض و وجوده، فكيف يؤخذُ فى حدّهِ و أيضاً الأعراض غيرُ متعلّقةٌ بماهيّاتها بموضوعاتها، بل تعلّقها بها لعرضيّتها و هى من لوازمها و لذلک عدلَ الشيخ عن تلک العبارة فى هذا الكتاب، الى ما ذكره، ثمّ جعل الرّسم الجامع بناءً عليه هو ما يحمل على الشّىء لما هو هو، أو هو الّذى يقتضيه الشّىء بما هو هو، قال و ذلک لأنّ الماهيّة تقتضى المقوّمات اقـتضاء المـعلول

اخذه فى حدّ، بحسب العروض، فقد بان بطلانه، و ان زعمتَ امتناع أخذه فـى حـدّه بـحسب الماهيّة، فمسلّمٌ لكنّه لا يلزم منه فساد تعريفهم العرض بما يؤخذ فى حدّه الموضوع و انّما يلزمُ الفساد لو كان مُرادهم به حدّه بحسب الهيئة و هو ممنوع، هكذا ينبغى ان يعرف هذا الموضع. و أمّا الرّسم الجامع الّذى أورده فهو لا يتناول من الذّاتيات الّا الجنس القريب و الفصلُ القريب، و من الاعراض الذّاتية الّا الاوّليات، و يخرج المقوّمات البعيدة لانّ حمل العالى على النّوع، ليس لذاته بل بواسطة حمل السّافل، بل يخرُجُ فصل القريب لما تقرّر فى الحكمة، أنّ حمل فـصل القريب على النّوع بواسطة حملُ الجنس فانّ الانسان انّما يكون ناطقاً اذا كان حيواناً أو لا، و كذلک يخرُجُ سائر الاعراض الذّاتية، و هو ظاهرٌ و العرضُ الّذى يلحقُ الشّىء لامـرٍ خـارجٍ ينقسمُ الى ثلاثة اقسامٍ، لانّ ذلک الامر الخارج امّا أن يكون أعمٌ، او أخصٌ، أو مساوياً، و الشيخ لم يذكر الّا قسمين، و ترک ما يلحقه بواسطة أمرٍ مساوٍ هو من جملة الاعراض الذّاتية المذكورة الّتى يؤخذُ الموضوع فى حدّه بالشّرط المذكور رأى بشرط المعروض، و كان الشّيخ انّما حذفهُ لدخوله فى العرض الذّاتى بحسب حدّه المذكور، م.

العلّة، و تقتضى الأعراض الذّاتيّة اقتضاء العلّة المعلول.

و **اقول**:: ما ذكره الشيخ فى «الحكمة المشرقيّة» فى هذا الموضع، يرجع الى أنّ الاعراض الّتى يعبّر عنها بما يقتضى تخصيصها بموضوعاتها فتعريفاتها بحسب اسمائها انّما يشتمل بالضّرورة على اعتبار موضوعاتها، و أمّا حقايقها فى أنفسها فانّما تكونُ غير مشتملةٌ من حيثُ الماهيّات على الموضوعات و ان كانت محتاجةً اليها من حيثُ الوجود، فالحدُّ التامّ يلتئم من مقوّمات الماهيّة دون مقوّمات الوجود، فما كانت من تلك الماهيّات بسائط لا أجناس لها و لا فصول، فلا حدود لها، و ما لها أجناس و فصول، فحدودها التامّة، تشتملُ عليها دون موضوعاتها، و المُشتملة على موضوعاتها من التّعريفات انّما هى رسومها لا حدودها، و كُلّ ذلك فيما لا يقتضى تصوّر ذواتها التفاتاً الى موضوعاتها، أمّا ما يقتضى التفاتاً اليها فانّما يكون مفهوماتها مركّبةٌ عن حقائقها و عن اعتبار موضوعاتها، و ينبغى أن يحدّ باعتبار الموضوعات، و ذلكَ لأنّ التّعلّق بالشّىء فى الوجود غيرُ التعلّق به فى المفهوم، و لا يُطلب فى التّحديد الّا المفهوم. هذا حاصلُ كلامه المتعلّق بهذا البحث، و لو لا مخافة التّطويل لأوردناهُ بألفاظه.

فظاهرُ أنّ الأعراض الّتى تمثّل بها الشيخ فى هذا الفصل، من «الاشارت» ممّا لا يفهم من غيرِ التفاتٍ الى موضوعاتها، و ذلك لأنّ المُساواة اتّفاق فى نفس الكميّة، و المناسبة اتّفاق فى كون الكميّة مضافة الى غيرها، و الزوجيّة انقسام بمُتساويين فى العدد بحسب ما عرّفها الشيخ نفسه فى مواضع آخر، فان جرّدت هذه التّعريفات عن اعتبار الموضوعات، بقيت المُناسبة و المُساواة اتّفاقاً محضاً و هو نوعٌ من المُضاف، و الزّوجيّة انقساماً بمُتساويين فقط و هو نوع من الانفعال، و لا يكونُ شىءٌ من ذلك عرضيّاً ذاتياً للكمّ و العدد و لا لغيرهما، و كذلك فى باقيها، و لستُ أدرى كيف يصنع هذا الفاضل الّذى لم يقلّد المتقدّمين فيها، أيخالف الجميع فى جعلها أعراضاً ذاتيّةً، أم يُخالفهم فى تعريفاتها بما عرّفوها به مخترعاً عن نفسه لها تعريفات آخر، أمّا نحن معاشرُ المقلّدين فلمّا لم نفهم من هذه الأعراض، بسيطةً كانت أو مركّبةً، سوى ما ذكروهُ فى تعريفاتها المتناولة للموضوعات، كانت تلك التّعريفات حدوداً أو رسوماً، تامّةً أو ناقصةً، بحسب الماهيّة أو بحسب التّسمية، فلسنا نقدرُ على أن نتصوّرها غير ملتفتين الى موضوعاتها و لا على أن نعرّفها الّا كذلك و لا نأبى من أن نجوّز أن يكون الحدّ المأخوذ فيه الموضوع الّذى ذكروهُ

حدّا غير حقيقيّى، بحسب الماهيّة و حدّها على ما أشار اليه الشيخ، فكثيراً ما، يُطلق اسم الحدّ على سائر التّعريفات بالمجاز و التّوسّع فهذا ما عندى فيه، و أمّا الرّسم الجامع الّذى أوردهُ الفاضل الشّارح فهو رسمٌ للمحمولات الأوّليّة الّتى هى الجنس و الفصل القريبان الأعراض الذاتيّةِ الأوّليّة فقط، نقلهُ الشّارح الى هيهنا و يخرج عنه المقوّمات البعيدة كأجناس الاجناس و الفصول و فصولهما و سائر الأعراض الذّاتيّة المُتسعملة فى البراهين، و الشّارح معترفٌ بذلك، فاذن ليس بجامع للذاتيّات بالوجهين جميعاً.

قوله : «و الّذى يُخالف هذهِ الذّاتيّات فما يلحق الشّىء لامرٍ خارجٍ عنه أعمٌّ منه لحوق الحركة للأبيض فانّها انّما يلحقهُ لأنّه جسمٌ و هو معنى أعمّ منه، أو أخصُّ منه لحقوق الحركة للموجود فانّها انّما يلحقُهُ لأنّه جسمٌ و هو معنى أخصّ منه، و كذلك لحقول الضّحك للحيوان فأنّه انّما يلحقه لأنّه انسان».

لم يذكر قسماً من الأقسام المذكورة و هو ما يلحق الشّىء لأجل أمرٍ يُساويه و هو من جملة الأعراض الذّاتيّة المذكورة بالشّرط المذكورة كالضّاحك الّذى يلحق الانسان للتّعجّب و مساوى الزّوايا القائمتين الّذى يلحق المُثلّث لوسائط بينهما، و لعلّ الشيخ حذفهُ ايثاراً للاختصار، و هو أيضاً خارجٌ عن الرّسم الجامع الّذى ذكره الشارح.

* اشارةٌ الى المقول فى جواب ما هو *

«يكادُ المنطقيّون و الظاهريّون[1] عند التّحصيل لا يميّزون بين الذاتيّ و بين المقول فى

---

۱ - قوله: «يكاد المنطقيون الظاهريون» هؤلاء لما سمعوا انّ الجنس مقولٌ فى جوابِ ما هو توهّموا العكس، فحكموا بأنّ كلّ مقول فى جواب «ما هو» جنس، و لم يتميّزوا بين الجنس و الفصل، فانحصر جزء الماهية عندهم فى الجنس، فلزمهم أن لا يكونَ بين الذّاتى و المقول فى جواب ما هو فرق، لانّ كلّ ذاتى عندهم جزءُ الماهية، و كُلّ جزء الماهيّة جنس، و كُلّ جنس مقولٌ فى جواب ما هو، فكلّ ذاتيّ مقولٌ فى جواب «ما هو»، و أيضاً كلّ مقولٌ فى جواب ما هو جنسٌ و كل جنسٌ، جزء الماهيّة ذاتيّ، فكلّ مقولٌ فى جواب ما هو ذاتى، فقوله: «و ذلک بأن تذكّروا انّهم عنوا بالذّاتيات أجزاء الماهيّة فقط»، اشارةٌ الى بيان الطّرد، و قوله: «الجنسُ هو جزء

الماهيّة» اشارةٌ الى العكس، ثمّ لمّا تنبه بعضهم بأن فصول الانواع ذاتيةٌ مع أنّها ليست مقولةٌ فى جواب «ما هو»، و الاخص و هو الفصل، ليس مقولاً فحسبوا أنّ المقول فى جواب ما هو، هو الذّاتى الاعمّ، غافلين عن كون فصولُ الاجناس كذلک مع أنّها ليست مقولةً فى جواب ما هو، ثم انّ الشيخ أراد تحقيق المقام فبدء بتحقيق المقول فى جواب ما هو، اى المطلوب بالسّؤال بما هو، و هو الماهية امّا بحسب الاسم أو بحسب الحقيقة، و الماهيّة ما به الشّىء هو، و لا يحصل فى جواب «ما هو» الّا اذا ذُكر جميع أجزاء الماهية، ضرورة أنّها لا يتحقّق ببعضها، و من هنا تبيّن غلطهم، حيثُ توهّموا أن فصل الجنس، مقولٌ فى جواب ما هو فما يكون مقولاً فى جواب ما هو فامّا أن يكون مقولاً فى جواب السّؤال عن الجنس و ليس كذلک لانّه ليس تمام ماهية الجنس، أو عن النّوع و بطلانه أظهر، ثم قصد أن يبيّن منشأ غلطهم من عدمِ الفرق فقال: انّما تشاءُ غلطهم من عدم الفرق بين المقول فى جواب ما هو، و الواقع فى الطّريق، و الدّاخل فى الجواب، فقال الامام: المُرادُ أنّ الفريقين، أى الّذين لا يفرقون بين الذّاتى و المقول فى جواب ما هو، و القائلين بأنّ المقول فى جواب ما هو، هو الذّاتى الاعم، انّما وقعوا فى هذا الخبط لانّهم لم يفرقوا بين نفس الجواب و بين جزءُهُ، أمّا الفريق الاوّل فلانّ الفصل جزءُ النّوع المقول فى جواب ما هو و هُم ظنّوا أنه مقولٌ فى جواب ما هو، و أمّا الفريق الثّانى فلانّ المقول فى جواب ما هو، هو الجنس لا فصله، و هم جعلوه و هم جعلوهُ مقولاً فى جواب ما هو، حيثُ عرفوه بالذّاتى الاعمّ، ثمّ لما كان جزءُ المقولة فى جواب ما هو، هو الجنس لا فصله و هم جعلوه مقولاً فى جواب ما هو، حيثُ عرفُوهُ بالذّاتى الاعم، ثُمّ لما كان جزء المُقولة فى جواب ما هو ينقسم الى قسمين، لانّه ان كان مذكوراً فى جواب ما هو بالمطابقة فهو المقول فى طريق ما هو، و ان كان مذكوراً بالتّضمن فهو الدّاخل فى جواب ما هو، تعرض لهما الشيخ، و لم يذكر الامام لهذا التّعرض فائدة، قال الشّارح: يُمكنُ أن يحمل كلام الشيخ على وجه يكون لتعرّضه لذلک فائدة، و هو أن يحمل على فرعين لبيان منشأ الاشتباهين، فانّ منشاء غلط الفريق الاوّل، عدمُ الفرق بين نفس الجواب و هو المـاهيّة النّعية مثلاً و الدّخل فى جواب «ما هو» و هو جزءُ الماهية، فانّهم ذهبوا الى أنّ كل مقولٍ فـى جواب ما هو، جزءُ الماهية، و بالعكس، فلا فرق بينهما عندهم. و منشاءُ غلطُ الفريق الثّانى عدمُ الفرق بين الجواب و الواقع فى طريقِ ما هو، فانّهم حسبوا أنّ المقول فى جواب ما هو، هو الذّاتى الاعمّ فهو الواقع فى الطّريق و على هذا يكون الواقع فى الطّريق أخصّ من الدّاخل، لانّه حمل الدّاخل على جزءِ الماهيّة أى جزء كان، و الواقعُ فى الطّريق على الذّاتى الاعمّ، و كان الواقع فى

جواب ما هو».

هؤلاءِ لمّا سمعوا أنّ الجنس مقولٌ فى جواب «ما هو»، حسبوا أنّ المقول فى جواب «ما هو» هو الجنس، و لم يميزّوا بين الجنس و الفصل، كما يحكى عنهم أو عن امثالهم فى كتاب «الجدل»، فاذا حصّل عليهم أى نبّهوا على تحقيق ما يؤدّى اليه ظنّهم الفاسد ممّا غفلوا عنه، و ذلک بأن يذکّروا و أنّهم عنوا بالذاتيّات أجزاءُ الماهيّة فقط و الجنسُ هو جزء الماهيّة لزمهُم أن لا يکون بين الذاتىّ و المقول فى جواب «ما هو» فرق عندهم، و لأجل ذلک قال الشيخ:

«يکاد المنطقيّون الظاهريّون لا يميّزون»، و لم يقل: انّهم يقولون هؤلآء لمّا سمعوا أنّ الجنس مقولٌ فى جواب «ما هو» حسبوا أنّ المقول فى جواب «ما هو» هو الجنس، و لم يميزّوا بين الجنس و الفصل» کما يحکى عنهم أو عن أمثالهم فى کتاب الجدل، فاذا حُصّل عليهم أى نُبّهوا على تحقيق ما يؤدى اليه ظنّهم الفاسد ممّا غفلوا عنه، و ذلک بأن يذکّروا أنّهم عنوا بالذاتيّات أجزاءُ المهيّة فقط و الجنسُ هو جُزءُ الماهيّة، لزمهم أن لا يکون بين الذّاتىّ و المقول فى جواب «ما هو» فرقٌ عندهم، ولأجل ذلک قال الشّيخ: «يکاد المنطقيّون الظاهريّون لا يميّزون» و لم يقل: انّهم يقولون کذا، ثمّ لمّا نبّه بعضهم بالفصول

الطّريق على ما ذکره الامام متناولاً للجنس و الفصل، مبايناً للداخل فى الجواب، فأراد الشّارح بيان أن هذا الاصطلاح مستفادٌ من کلام الشّيخ، و مناسبٌ بمفهوم اللُغة، أمّا أخذه من کلام الشّيخ، فلانّه عرف الجنس على مذهب الظّاهريين الّذين لا يفرقون بين الجنس و الفصل، أى فصل الجنس، فيکون الجنس عندهم و هو المقول فى طريق ما هو ذاتياً أعم، و أمّا مُناسبة اللغة، فلانّ الجنس هو الواقع أوّلاً فى التّعريف، و عند الوصول الى حصول الماهيّة يذکر الفصل، ثمّ زاد بيان ما هو، فبيّن أنّه لا من حيث هو مقيّد بلغةٍ خاصةٍ يورد سؤالات امّا عن حقيقة الشّىء، أو عن مفهوم الاسم بالمطابقة، و انّما قيل لا من حيث هو مقيّدٌ بلغة خاصّة، لانّ الالفاظ المُترادفة لما هو فى جميع اللّغات موضوعةٌ لطلب ماهية الشّىء، و فيه نظر، لانّا نقول هب أنّ کُلّ ما هو فى کُلّ لغة موضوعة للسّؤال عن ماهيّة الشّىء و أن الامر الاعمّ ليس ماهيّةُ الشّىء لکنّه لا يلزم أن لا يکون مقولاً فى جواب ما هو، و انّما يکون کذلک لو لم يکن دالّاً على الماهية، و هو ممنوعٌ، و لا محيص عنه الّا بالاصطلاح على دلالة المُطاقبة و عدم اعتبار الالتزام فى الجواب، لکن لا يکون ذلک حينئذٍ بمجرّد العُرف اللُغوى، م.

ورآها و حدّها غير صالحةٌ لجواب ما هو، ذهب الى أنّ من الذّاتيّات ما يصلح لذلک، و منها ما لا يصلح، و جعل الصّالح ما هو، أعمٌّ يعنى الجنس و هو المُراد بقوله: «فان اشتهى بعضهم أن يميّز كان الّذى يؤل اليه قولهُ هو أنّ المقول فى جواب «ما هو» من جملة الذّاتيّات ماكان مع ذاتيّته اعم».

قوله : «ثمّ يتبلبلون اذا حقّق عليهم الحال فى ذاتيّات هى أعمّ و ليست أجناساً، مثلُ أشياء يسمّونها فصول الأجناس، و ستعرفها».

يقال: «تبليلت الألسن»، اذا اختلطت، و المُراد أنّ كلامهم يختلط اذا تنبّهوا على ما يناقض رأيهم، و ذلک بايراد فصول الأجناس كالحسّاس للانسان، فانّها ذاتيّاتٌ لكونها مقوّمة للأجناس، و عامّة لكونها مساوية لها فى الدّلالة، و غيرُ صالحة لجواب «ما هو» لكونها فصولاً للأجناس، ثُمّ لمّا فرغ الشيخ عن حكايةِ مذهبهم و نقضه، اشتغل بتحقيق ذلک.

فقال: «لكنّ الطّالب بما هو، انّما يطلب الماهيّة، و قد عرفتها و أنّها انّما تتحقّق بمجموع المقومّات».

اقول: يعنى بذلک ما سبق بيانه حينَ ذكر أنّ كلّ ماهيّة انّما تتحقّق بأن يكون أجزاؤها حاضرةٌ معها، قال: «فيجب أن يكون الجواب بالمهيّة»

ثمّ نبّه على منشأ غلطهم بقوله: «و فرق بين المقول فى جواب ما هو و بين الدّاخل فى جواب ما هو، و المقول فى طريق ما هو، فانّ نفس الجواب غير الدّاخل فى الجواب، و الواقع فى طريق ما هو».

اقول: و ذلک لأنّ القوم لم يفرّقوا بين نفس الجواب الّتى هى الماهيّة، و بين الدّاخل فيه، و الواقع فى طريقهِ الّذى هو جُزءُ الماهيّة يعنى الذاتىّ. قال الفاضل الشّارح: و الفرقُ بين الدّاخل فى جواب ما هو و المقول فى طريقه، هو أنّ الجُزء اذا صار مذكوراً بالمُطابقة كان مقولاً فى طريق ما هو، و اذا صار مذكوراً بالتّضمّن كان داخلاً فى جوابه.

اقول: و يُمكنُ أن يحمل الاشتباه الأوّل الواقع بين جواب «ما هو» و بين الذاتىّ، أىّ ذاتىٍّ كان على عدم الفرق بين نفس الجواب و الدّاخل فيه فيكون الدّاخل فى الجواب هو

الذّاتى الّذى هو جُزءُ الماهيّة فقط، على ما يقتضى عرفهم، و يحمل الاشتباه الثّانى الواقع بين الجواب و بين الذاتىّ و بين الذاتىّ الأعمّ على عدم الفرق بين نفس الجواب و المقول فى الطّريق فيكون المقول فى طريق ما هو، هو الذّاتىّ الأعمّ، و حينئذٍ يكون الدّاخل فى الجواب أعمٌّ من المقول فى الطّريق، و ممّا يؤيّده أنّ الشّيخ عرّف الجنس المشهور المتناول للجنس و الفصل فى الجدل على ما يستعمله الظّاهريّون بكونِهِ مقولاً فى طريق ما هو، و ذلک عندهم انّما يكون هو الذّاتىّ الأعمّ فانّ الذاتىّ المُساوى انّما يكون عندهم حدّاً، و أيضاً الشّىء قد يعرف بالذّاتى الأعمّ أوّلاً ثمّ يقيّد بالمساوى انّما يكون عندهم حدّاً، و أيضاً الشّىءُ قد يعرف بالذاتىّ الأعمّ فانّ الذّاتىّ المُساوى انّما يكون عنده حدّاً، و أيضاً الشّىء قد يعرفُ بالذّاتىّ الأعمّ أوّلاً ثمّ يقيّد بالمساوى حتّى يتحصّل ماهيّته، فاذن الأعمّ قد وقع فى الطّريق، و أمّا المُساوى فقد وقع عند الوصول الى المقصد الّذى هو تحصيل الماهيّة.

قوله: «و اعلم انّ سؤال السّائل بما هو، بحسب ما يوجبه كلّ لغة هو انّه ما ذاته، أو ما مفهوم اسمه بالمطابقة، و انّما هو هو باجتماع ما يعمّه و غيره، و ما يخصّه حتّى يتحصّل ذاتهُ المطلوب فى هذا السّؤال تحقّقها، و الأمر الأعمّ لا هو هويّة الشّىء، و لا مفهوم اسمهُ بالمطابقة، و لهم ان يقولوا انّا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثانٍ و لكن عليهم أن يدلّوا على المفهوم المستحدث و يأثروه الى قدمائهم دالّين على ما اصطلحوا عليه عند النّقل كما هو عادتهم، و أنت عن قريب ستعلم انّ لهم عن العدول عن الظاهر فى العرف غنى».

بيان ذلک: أنّ المباحث العلميّة لا تتعلّقُ بالألفاظ الّا بالعرض كما مرّ، و اذا تعلّقت بها فيجبُ أن يحمل الألفاظ على مفهوماتها بحسب عُرف اللّغة، ما لم يطرء عليها نقلٌ اصطلاحى، و لمّا كان البحثُ عن مفهوم «ما هو» لا من حيث هو، مقيّدٌ بلغة خاصّة، رجع الشيخ الى مفهومِهِ الأصلىّ، و بيّن أنّه انّما يورد سؤالاً امّا عن حقيقة الذّات أو عن مفهوم الاسم بالمُطابقة كما يبيّن فى باب المطالب، ثمّ بيّن أنّ المعنى الّذى يجعله القوم بازائه، ليس هو أحدهما، لأنّ حقيقةَ الذّات انّما تتحصّلُ باجتماع ما يعمّهُ يعنى الجنس القريب، و ما يخصّه يعنى الفصل، و الأمرُ العامّ الّذى يذهبون اليه، ليس هو ما به الشىء هو، يعنى حقيقتُهُ، و لا هو أيضاً مفهوم اسمه بالمطابقة، فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العُرف

اللغوىّ، فان ذهبوا الى اصطلاح طارٍ عليه و ادّعوه فلهم ذلک و لكن عليهم أن يبيّنوا المفهوم الّذى اصطلحوا عليه، و السّبب الموجب للنّقل من العرف اللغوىّ الى الاصطلاحى، و ان ينسبوا ذلک الى القدماء، فانّ طريقتهم فى هذه الصّناعة هى التزام مصطلحات القُدماء مع ما يلزمهم عليها على ما شحنوا كُتبهم به و ليس يُمكنهم ذلک مع أنّهم مُستغنون عن هذا التّعسّف على ما سنبيّنه.

* اشارةٌ الى اصناف المقول فى جواب «ما هو» *

«اعلم انّ اصناف الدّالّ على ما هو من غير تغيير العُرف ثلاثة».

يعنى: بالعُرف اللغوىّ المذكور، و وجه الحصر أن يقال: المسئول عنه بما هو، امّا ان يكون شيئاً واحداً، أو أشياءُ كثيرةٌ، و الأوّل امّا أن يكون كليّاً، أو جزئيّاً، و الثّانى امّا أن يكون تلک الأشياء مختلفةُ الحقائق، أو متّفقة الحقائق، و هذه أربعة أصنافٍ، و الجوابُ عنها ثلاثة أصنافٍ؛ لأنّ الجواب عن صنفين منها واحد، و ذلک لأنّ المسئول عنه ان كان شيئاً واحداً، أو كان كليّاً فيُجاب بالحدّ وحده، و لا يُجاب بذلک اذا شاركه غيرُهُ فى السّؤال، فهو جواب فى حالِ الخصوصيّة المُطلقة، و ان كان أشياء كثيرة مختلفة الحقائق، فيُجاب بتمام الماهيّة المُشتركة بينها، و لا يُجاب بذلک اذا اختصّ السّؤال منها بواحدٍ، فهو جوابٌ فى حال الشّركة المطلقة، و ان كان شيئاً واحداً جزئيّاً او أشياءٌ كثيرةٌ متّفقةُ الحقايق كان الجواب فى الحالتين، هو نفس ماهيّة ذلک الشّىء او الأشياء، فهو جوابٌ فى حالتى الشّركة و الخصوصيّة معاً، و قد ظهر من ذلک أنّ أصناف الجواب الّذى هو الدالّ على ما هو ثلاثةٌ لا تزيد و لا تنقص. و الشّارح جعل المطلوب فى الصنف الّذى يدلّ بالخصوصيّة ماهيّة شخصٍ واحد، و تمثّل بزيد اذا قيل انّه ما هو، و هو سهوٌ منه، فانّه من الصّنف الثّالث كما ذكر فى الكتاب.

قوله: «احدها بالخصوصيّة المُطلقة مثل دلالة الحدّ على ماهيّة الاسم كدلالة الحيوان النّاطق على الانسان».

اقول: الحدُّ قد يكون بحسبِ الاسم و يُجاب به عمّا هو طالب تفسيرِ الاسم، و قد يكون بحسبِ الحقيقة، و يُجاب به عمّا هو طالبُ الحقيقة، و رُبما يُجاب بحدٍّ واحدٍ فى

الموضعين باعتبارين فلعلّه لم يقل مثل دلالة الحدّ على ماهيّة المحدود، لئلّا يتخصّص بأحدهما، بل قال على ماهيّة الاسم ليتناولهما[١].

قوله: «و الثّانىّ بالشّركة المطلقة مثل ما يجب أن يقال حين يسئل عن جماعة مختلفةٍ

---

١ - قوله: «بل قال على ماهيّة الاسم ليتناولهما» لانّ ماهية الاسم يمكن أن يكون مفهوم الاسم و حينئذٍ يكون الحدّ بحسب تفسير الاسم، و يمكن أن يكون حقيقة الاسم، فيكون الحدّ بحسب الحقيقة و اذا سُئل عن الانسان و الفرس و الفرد بما هى، لا يجوزُ أن يورد فى الجواب الّا الحيوان، لانّ المورد ان كان غير الحيوان فامّا أن يكون أعمَّ منه فهو ليس بكمال الماهيّة المشتركة او اخصَّ فهو قريبٌ مركّبٌ من الماهية المشتركة و غيرها فلا يجبُ انتقال الذّهن اليها فيختل الفهم، أو مساوياً فلا يخلو امّا أن يكون مساوياً فى المفهوم كالحدّ فهو مشتملٌ على التّفصيل و هو مستدركٌ فى الجواب لانّ المطلوب نفس الماهيّة المشتركة و الحدّ هو الماهيّة المُشتركة المُفصلة و امّا أن يكون مساوياً فى الصّدق كالحساس فلا دلالةَ له على الماهية المُشتركة، و أمّا قوله: «أحد الفصلين ان لم يتحصل به الجنس لا يكون فصلاً» فهو ممنوعٌ، و انّما لم يكن فصلاً لو لم يكن له دخلٌ فى التّحصيل، ثمّ انّ مناط الفصليّة ليس هو تحصيل الطّبيعة الجنسية لجواز تركّب الماهية من أمرين متساويين أو أمورٍ متساويةٍ فيكون كل منهما فصلاً لها مع أنّه لا يحصل طبيعة جنسية بل الفصلية انّما هى بالتّميّز عما عدا الماهية، و يجوزُ ان يكون للماهيّة فصلان تميزها كلّ منهما عن جميع الاغيار.

- فان قلت: لا جائزٌ أن تكون الماهيّة مركّبة من أمر ين متساويين، لانّ شيئاً منها ان لم يميز الماهيّة عن جميعِ ما عداها لم يكن فصلاً و ان ميزها كان الآخر فضلاً لا فصلاً،

- فنقول: هذا يستلزمُ أن لا يكون للماهية خواصٌ متعددةٌ فان كل خاصّة يميز الماهيّة عن كلّ ما عداها، و اعلم أنّه رُبما يكون لفصل الحقيقى مجهولاً فلم يمكن أن يعبّر عنه و يكون له لوازم و خواص فيؤخذ منها ما هو أقرب الى هذا الفصل و أجلى عند العقل و يشتقّ عنها و يقام ذلك المُشتق مقام الفصل كالنّاطق المشتقّ من النّطق الدّال على فصل الانسان، و اذا وجد للماهيّة عرضان يشتبه تقدّم أحدهما على الآخر بالنّسبة الى حقيقة الفصل و نسبة أحدهما الى الآخر كنسبته الى حقيقة الفصل كالحسّ و الحركة فقد يشتقّ من كُلٍّ منهما ما يقام مقام الفصل، فيظنّ أنّهما فصلان متغايران، م.

فيها مثلاً فرس و ثور و انسان ماهي، و هنا لك لا يجبُ و لا يحسن الّا الحيوان».
امّا انّه لا يجبُ أى لا ينبغى فلأنّه تمام الماهيّة المُشتركة، و أمّا أنّه لا يحسنُ فلأنّه لو اورد حدّ الحيوان بدلهُ، لكان المورد مشتملاً على ما يجب، لكنّه لم يحسن فانّه لا حاجةَ الى ذلک التّفصيل.

قوله : «فأمّا الأعمّ من الحيوان كالجسم فليس لها بماهيّة مشتركة، بل جُزءُ الماهيّة المشتركة، و أمّا الانسان و الفرس و نحوهما فأخصّ دلالة مما يشتملُ عليه تلک الماهيّة».
اقول: هذا شروعٌ فى بيان ذلک بأنّ المورد ان كان غير الحيوان فامّا أن يكون أعمّ او اخصّ منه أو مساوياً له و أبطل الجميع و ذلک ظاهر.

قوله : «فى ابطال المساوى: و أمّا مثل الحسّاس و المتحرّكُ بالارادة طبعاً و ان انزلنا انّهما مقوّمان مساويان لتلک الجملة معاً بالشّركة فليسا يدلّان على الماهيّة».
انّما قال ذلک، لأنّهما عند الجمهور فصلان متساويان يقوّمان الحيوان، و التّحقيق يقتضى أنّ الفصل الّذى يتحصّل به الجنس، لا يكون فوقَ واحدٍ لأنّ الواحد ان لم يتحصّل به الجنس، لا يكون فصلاً، و ان تحصّل به كان ما عداه فضلاً فلا يكون فصلاً، اللّهم الّا أن يكون الفصول مأخوذةً عن عللٍ مختلفة، و حينئذٍ يكون الفصل الحقيقى مجموعها، و كلُّ واحد منها هو جزؤه، و رُبّما يكون الفصل الحقيقيّ، شيئاً لا يدُلُّ على ذاته الّا بعرضٍ ذاتىّ له، فيشتقّ له الاسم من ذلک العرض، كالنّاطق المُشتقّ من النّطقّ الدال على فصل الانسان، فان وُجد له عرضان يشتبه تقدّم أحدهما على الآخر فقد يشتقّ له عن كلّ واحدٍ منهما اسم، و حينئذٍ رُبّما يظنّ أنّ المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنييهما، و الحسّاسّ و المتحرّک بالارادة فى هذا الموضع، من هذا القبيل فانّ مبدأ الفصل الحقيقى هو النّفس الحيوانيّة الّتى هى معروضةُ الحسّ و الحركة، فاشتقّ له اللّقب منهما، و لمّا لم يكن هذا التّحقيق منطقيّاً أعرض الشّيخ عنه و عرّض بأنّ ذلک مخالف للتحقيق بقوله: «و ان انزلنا انّهما مقوّمان» أى ان فرضنا.

قوله : «و ذلک لانّ المفهوم من الحسّاس و المتحرّک بالارادة، و امثال ذلک

بحسب المطابقة هو انّه شيءٌ له قوّة حسّ و او قوّة حركة، و كذلك مفهوم الأبيض هو أنّه شيء ذو بياض، فأمّا ما ذلك الشّيء فغيرُ داخلٍ فى مفهوم هذه الألفاظ الّا على طريق الالتزام حتّى يعلم من خارج أنّه لا يمكن ان يكون شيءٌ من هذه الّا جسماً».

يُريد أنّ الفصول و العرضيّات، كلّها لا يدلّ على أصل الماهيّة الّتى يدلّ عليه الجنس و الفصل الّا بالالتزام، و ذلک لأنّ الفصول تحصّل الماهيّة و العرضيّات تلحقها بعد تحصّلها، فأمّا الشّيء الّذى يتحصّل بها، أو يكون موضوعاً لها فهو خارجٌ عن مفهوماتها اذ لو كانت يشتمل عليها لكان ما به الأشترک داخلاً فيما به الامتياز، أو الأشياء الدّاخلة فى الخارجة هذا خلفٌ.

قوله : «اذا قُلنا لفظة كذا تدلّ على كذا، فانّما نعنى به طريق المطابقة أو التّضمّن [1] دون

---

۱ - قوله: «و اذا قلنا لفظة كذا تدلّ على كذا فانما نعنى به طريق المطابقة أو التّضمن» جواب سئوال عسى أن يذكر: هب أن الماهيّة ليست داخلةً فى مفهوم الحساب، لكن لا يلزمُ منهُ عدم دلالته على الماهية، غاية ما فى الباب أنّه لا يدلُّ عليها بطريق المطابقة أو التّضمن، و نفى الاخصّ لا يستلزم نفىُ الاعمّ، و تقريرُ الجواب أنّ المراد بالدّلالة هيهنا احدى الدّلالتين و لاالتزام غير معتبرة، و قد حمل الامام هذا على الدّلالة مطلقاً حتّى ان كُلّ موضوع يقال فيه اللفظ، يدلُّ على كذا، يُراد به دلالة المُطابقة أو التّضمن فيكون دلالة الالتزام مهجورة فى جميع المواضع، و الشّارح قال: أراد بهذه الدّلالة، الدّلالة على الماهيّة، بطريق التّضمن، بل المذكور فى الجواب يدلُ على الماهية بالمُطابقة و على اجزائها بالتّضمن، و فى تعليله نظرٌ، لانّه ان أراد انّ لفظة «ما» يقصدُ يدلُ على الماهية بالمُطابقة اجزائها بالتّضمن، و فى تعليله نظر، فهُو يُمكن الدّعوى، و ان أراد به أنّها يقصد الماهيّة المسئول عنها أولاً و الاجزاء ثانياً فهو مسلّمٌ لكن لا يلزم منه امتناع الدّلالة على الماهية او على اجزائها بالالتزام و الاولى أن يُقال: لا يجوزُ أن يطلق فى جواب «ما هو» لفظٌ يدل على الماهيّة أو على اجزائها لانّ المسئول عنه و اجزائهُ كما كان لازماً لمعنى اللفظ، جاز أن يكون له لوازم أُخرى فلا يتعيّن المسئول عنه و أمّا اجزائها فلا يستوفى حقّ الجواب و الى هذا اشار الشيخ بقوله: و المدلولُ عليه بطريق الالتزام، غيرُ محدودٍ لكنّه لا يدُلُّ على امتناع استعمال الدّلالة الالتزامية لجواز تعيّن الماهية و اجزائها بحسب القرائن اللّفظية و الحاليه، كما فى سائر المجازات، نعم لو اصطلح عليه و يذكر لبيان ذلک سببُ الاصلاح، كان

طريق الالتزام».

يُريد بهذه الدّلالة، الدّلالة على الماهية أو على مفهوم الاسم، لا الدّلالة المُطلقة كما فهمها الشارح و أدّى به ذلک الى جعل دلالة الالتزام مهجورةً فى جميع المواضع و العلّةُ فى اختصاص المُطابقة و التّضمّن بهذه الدّلالة أنّ لفظة «ما» انّما يقصد بالقصد الأوّل ما يُطابق المسئول عنه دون ما عداه، ثمّ يتعلّق بأجزائه بالقصد الثانىّ لكون المسئول عنه متلعّق الهويّة بها فيبقى اللوازم غير مقصودة مطلقاً.

قوله : «و كيف و المدلولُ عليه بطريق الالتزام غيرُ محدودٍ».

اى: اللّفظ الّذى يقصدُ به أشياء محدودة، اذا دلّ على الماهيّة أو على مفهوم الاسم و يتناولُ ما يدخُلُ فيهما فقد وقع على أشياء محدودة و أمّا اللّوازم الخارجيّة فلكونها غير محدودة، لا يجوزُ أن تكون مقصودة له.

قوله : «و أيضاً اذاكان المدلُول عليه بطريق الالتزام معتبراً لكان ما ليس بمقوّم صالحاً للدّلالة على ما هو مثل الضّحاک ـ مثلاً ـ فانّه من طريق الالتزام يدلُّ على الحيوان النّاطق،

تاماً، و قوله: «اى اللفظ الذى يقصدُ به أشياء محدودة اذا دلّ على الماهية او على مفهوم الاسم و يتناول ما يدخل فيهما فقد وقع على أشياء محدودة» هذيانٌ، لانّ وقوع اللّفظ على اشياء محدودة، لا معنى له الّا كون تلک الاشياء المحدودة مقصورة منه، فلا فرقَ بينه و بين الموضوع، و ايضاً لا حاجه الى ذكر الشّرط لانّ كل لفظٍ يقصدُ به أشياء، محدودة فهو واقع على اشياء محدودة سواءٌ كانت تلک الاشياء المحدودة هى الماهية و اجزائها او غيرها، لكن المُراد و ان لم يدّل التّركيب عليه ان الماهية و اجزائها محدودة فيمكن أن يكون مقصودة باللّفظ بخلاف اللوازم. و امّا قوله لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبراً لكان ما ليس بمقوّم صالحاً للدّلالة على ما هو»، فيه منع لجوازِ أن يكون المُعتبر عندهم فى الجواب كونُ الشّىء ذاتياً له و دالّاً على المسؤل عنه بالالتزام و حينئذٍ لا يتوجّه النّقض، و كذلک قوله و الّا لكان الرّسوم مهجورة اذ لا يلزم من هجر الدّلالة الالتزامية كون الرّسوم النّاقصة مهجورة و انّما يكون كذلک لو لا كان المُراد الماهيّة المرسومة و المحدودة و ليس كذلک، بل المُراد مفهوماتها المُطابقية ثمّ انّ الذّهن اذا تصوّرها فرُبما انتقل الى الماهية و كان هذا قد مرّت مرّات، م.

لکن قد اتّفق الجمیع علی أن مثل هذا لا یصلُح فی جواب ما هو، فقد بان أنّ الّذی یصلُحُ فیما نحن فیه ان یکون جواباً عمّا هو أن نقول لتلک الجماعة انّها حیوانات».

هذا تصریحٌ بتخصیص الدّلالة المذکُورة بهذا الموضع، لأنّ ما لیس بمقوّم کالخواصّ فقد یکون صالحاً للدّلالة بالاتّفاق فی سائرِ المواضع و الّا لکانت الرّسوم أیضاً مهجورة علی الاطلاق، فکذلک الحدود النّاقصة الّتی تخلو عن الأجناس، و أیضاً الشیخُ قد صرّح بذلک فی «الشّفاء» فی الفصل الذی قسمّ فیه الکلیّ، الی أقسامه الخمسة فقال بعد أن قسّم الدّال علی الماهیّة الی الجنس و النّوع ما هذه عبارته:

«و الحسّاس لا یدُلُّ علی ما یدلّ علیه الحیوان الّا بالالتزام فلیس جنساً اذ المُراد هیهنا بالدّلالة ما یدُلّ بالمطابقة أو التّضمّن».

و هذا أیضاً نصٌّ صریحٌ علی التّخصیص بهذا الموضع.

قوله: «و تجدُ اسم الحیوان[١] موضوعاً بازاء جملة ما یشترکُ فیه هی من المقوّمات المشترکة بینها الّتی تخصّها و ما فی حکمها وضعاً شاملاً انّما یخلّی عمّا یخصّ کلّ واحدٍ منها».

اقول: یُرید أنّه اذا بطلت الأقسام بأسرها تعیّین الحیوان للجواب فانّه هو الّذی یشتملُ

---

١ - قوله: «و تجد اسم الحیوادن» أی تجد الحیوان موضوعاً بازاء الجملة المشترکات الذّاتیة المخصوصة بأنواعها، أو ما فی حکمها من العوارض الّتی تقام مقام الفصول عند الجهل بحقایقهما، مثلاً الحیوان موضوعٌ للجسم النّامی و حقیقة فصله، و هی تمام المُشترک بین سایر أنواع الحیوان. و موضع للجسم النّامی و الحسّاس و المتحرّک بالارادة الّذین فی حکم الفصل و هی کمال المشترک بینها، و هذا الوضع مخلی عما یختصّ بکل واحدٍ من أنواعه أعنی فصول الانواع. و فی نسخةٍ اُخری دون الّتی یخصها، أی تجد اسم الحیوان موضوعاً لجمیع المشترکات بین أنواعه الّا الامور المُختصّة بکلّ نوعٍ من الفصول، و ما فی حکم تلک الامور المختصّة من العوارض الّتی یقامُ مقام فصولها وضعاً شاملاً. فقد حکی ذلک الوضع عما یختصّ بکلّ واحدٍ منها و لما کان فی ظاهر هذه النّسخة تکرار حذف المختصّات بالانواع عن الوضع و لم یفسّر الشارح الّا النّسخة الاولی لکنها جمعت بین الاختصاص و الاشتراک فی المقوّمات و فیه سماجةٌ و النّسخة الثّانیة أوضح و ادلّ علی المراد، م.

علی جمیع الذّاتیّات المُشترکة الّتی تخصُّ هذه المُختلفات المسئول عنها و یخلّی عن فصلِ کلّ واحدٍ منها.

قوله : «هذا و امّا الثّالث فهو ما یکون بشرکة و خصوصیّة معاً مثل ما انّه اذا سئل عن جماعةٍ هم «زید» و «عمر» و «خالد» ما هم کان الّذی یصلح أن یُجاب به علی الشّرط المذکور انّهم اناس».

ای من غیرِ تغییرِ العُرف اللّغوی.

قوله : «و اذا سُئل عن «زید» وحده ما هو، لست أقول من هو، کان الّذی یصلح أن یُجاب به علی الشّرط المذکور انّه انسان».

اشارةٌ الی الفرق بین «ما» و «من»، فانّ الاوّل قد مرّ بیانه، و الثّانیّ انّما یطلب به العوارض المشخصّة، و یکون جوابُهُ زید أو ما یجری مجراه.

قوله : «لانّ الّذی یفضلُ فی زید علی الانسانیّة اعراض و لوازم لأسباب فی مادّته الّتی منها خلق، و فی رحم اُمّه و غیر ذلک عرضت له».

یُرید أن یفرّق بین الأشیاء الّتی [1] تدخُلُ علی معنی، کالحیوان و تجعلُها أشیاء مختلفة

---

۱ - قوله: «یرید أن یفرق بین الاشیاء» الّتی یُقارن طبیعةً کلیّةً قد یجعلها أموراً مختلفةً بحسب الحقیقة، و قد یجعلها اموراً متفقةً بحسب الحقیقة، و بیانه یستدعی تمهیدُ مقدّمة، و هی أن الصّور الحاصلة فی العقل من الشّیء رُبما یعتبر من حیث أنّها عقلیةٌ موجودةٌ واحدةٌ، و لو فرض اقترانها بصورةٍ أخری کانت موجودة من متغایرتین، فلا یکون أحدیهما مقولة علی المجموع المرکّب منها، و رُبما یعتبر من حیث هی، حتّی لو قارنها ألف شیء، کانت مقولة علی المجموع المرکّب منها، فقد لا یکون متحصّلة فی حد نفسها، بل یکون مبهمة محتملة لان یقال علی أشیاء مختلفة الحقایق، و قد یکون متحصّلة، امّا بنفسها کالانواع البسیطة، أو بما ینضاف الی المعانی الغیر المتحصّلة کالانواع الدّاخلة تحت الاجناس، فانّها لا تتحصّلُ الّا باعتبار الفصول، و هذان أعنی غیر المتحصّل، و المتحصّل فی نفسه، یشترکان فی أنّهما یحملان علی الحاصل بعد لحوق الغیر

حتّى لو انضمّ الفصل مع الاوّل و التّشخص مع الثّانى يحملان على المجموعين، لكن فرق بينهما من حيث انّ اللاحق ثمة علّةٌ لتحصّله و هيهنا معلول، فالصّورة العقلية بالاعتبار الاوّل، يسمّى مادة و جزء ايضاً، اذ لا معنى للجزء الّا أن يكون شيءٌ مع آخرٍ مغايرٍ له يتحصّل منهما ماهية، و بالاعتبار الثّانى يسمّى جنساً، و بالاعتبار الثّالث نوعاً.

– فان قلت: لما كان ابهامُ الجنس عن احتمال أن يكون احد الاشياء، فكذلك النّوع يحتمل أن يكون احد الاصناف أو احد الاشخاص، فليكن مبهماً لا متحصّلاً فى نفسه.

– فنقول: ابهامُ الجنس هو احتمال أن ينضمّ معه فصل يحصل منهما ماهية، و ينضمّ معه فصل آخر و يحصلُ منهما ماهيةٌ أُخرى مخالفة للاولى، فهى مبهةٌ بالقياس الى الماهيّات، و أمّا النّوع فقد كمل ماهية و انطبق على كمال حقيقة كُلّ شخص شخص فلا ابهام فيه اصلاً، و محصّل الكلام، أنّ الصّورة العقلية تؤخذ تارة بشرط لا شيء، اى لا بشرط أنّها واحدة، بحيث اذا انضمّت مع صورةٍ أُخرى كانتا متغائرين فى العقل، و تؤخذ تارةً بشرط شيءٍ، أى ينضمّ معها صورة أُخرى و يكونان مطابقين لامرٍ واحدٍ فلا يُلاحظ تغايُرهما بل اتّحادهما كالحيوان و النّاطق المُطابقين لماهية الانسان، و هو النّوع، و قد تؤخذُ لا بشرط شيء، فيكون له جهتان لامكان اعتبار المُغايرة بينه و بين ما يقارنها، و لامكان اتّحادهما بحسب المُطابقة و هو الذّاتى المحمول، اذ لا معنى للحمل الّا الاتّحاد فى الذّات و التّغاير فى المفهوم، فالحيوان الماخوذ بشرط لا شيء، مقدّم على الانسان تقدّم الجزء فى الوجودين، أمّا تقدّمه فى العقل فظاهرٌ، و أمّا تقدّمه فى الخارج، فهو بحسب مبدئه فان الموادّ العقلية مأخوذة من المبادى الخارجية كما اذا أخذنا الحيوان من البدن، و النّاطق من النّفس النّاطقة فكما أنّ الحيوان و النّاطق اذا أخذناهما باعتبار المادة يتقدّمان الانسان بحسب العقل، كذلك مبدأهما يتقدّمان الانسان بحسب الخارج، هذا اذا كان لهما مبادٍ خارجيّة، أمّا اذا لم يكن، فلا تقدّم لها فى العقل، و لا حيوان المأخوذ بشرط الشّيء هو النّوع و ذلک ظاهر، و المأخوذ لا بشرط الشّيء، لا يكون جزءٌ بل ذاتياً فهو جزءٌ من حدّ وجودِهِ فى العقل متّقدّم على وجودِ الانسان فى العقل، ضرورة أن تصوّر الانسان يتوقّف على تصوّر مفهوم الحيوان من حيثُ هو هو، لكن وجود الحيوان فى العقل، متأخّرٌ عن وجودِ الانسان فى الخارج لانّا ما لم نحسّ الانسان فى الخارج، لم يمكننا تعقّل الحيوان، فانّه صورةٌ منتزعةٌ عمّا فى الخارج و الى ذلک سيشيرُ الشيخ بقوله: «بل انّما يجعله حيواناً ما يتقدّمه فيجعله انساناً»، فانّه اشارةٌ الى تقدّم وجود الانسان فى الخارج على الحيوان الّذى هو الجنس، و لا

الحقائق، كالانسان و الفرس، و بين الأشياء الّتى تدخُلُ على معنىً آخر كالانسان و تجعلُها أشياء متفّقةُ الحقيقة كزيد و عمرو و لنورد لبيان ذلک مقدّمةً هى أن نقول: من الكُليّات ما قد يتصوّر معناهُ فقط بشرط أن يكون ذلک المعنى وحده، و يكون كُلّ ما يقارنه زائداً عليه و لا يكون معناهُ الأول مقولاً على ذلک المجموع بل جزء منه، و منها ما يتصوّرُ معناهُ لا بشرط أن يكون ذلک المعنى وحده، بل مع تجويز أن يقارنه غيره و أن لا يقارنُه، و يكون معناهُ الأوّل مقولاً على المجموع حال المقارنة، و هذا الأخير، قد يكونُ غير متحصّلٍ بنفسِهِ بل يكون مبهماً محتملاً لأن يقال على أشياء مختلفة الحقائق، و انّما يتحصّلُ بما ينضافُ اليه فيتخصّص به، فيصيرُ هو بعينِهِ أحد تلک الأشياء، و قد يكونُ متحصّلاً بنفسه أو بما انضاف الى المعنى المذكور قبله و لا يكون مبهماً و لا محتملاً لأن يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به، الّا أنّ الّلاحق مقسّط لقوام ذلک المعنى فى الصّورة الاوّل و يسمّى فصلاً، أو لاحقٌ به بعد التّقوّم فى الصّورة الأخيرة و يسمّى عارضاً فالكليّ يسمّى بالاعتبار الأوّل «مادّة»، و بالاعتبار الثانى «جنساً»، و بالاعتبار الثّالث «نوعاً»، مثالُهُ الحيوان، اذا اخذ بشرط أن لا يكون معه شىء، و ان اقترن به النّاطق - مثلاً - صار المجموع مركّباً من الحيوان و النّاطق و لا يقالُ له انّه حيوان كان مادّة، و ان اُخذ لا بشرط أن لا يكون معهُ شىءٌ بل من حيث يحتمل أن يكون انساناً أو فرساً و ان تخصّص بالنّاطق تحصّل انساناً، و يُقال له أنّه حيوانٌ كان جنساً، و اذا اخذ بشرط أن يكون مع النّاطق متخصّصاً و متحصّلاً به كان نوعاً، فالحيوانُ الأوّل جُزءُ الانسان و يتقدّمهُ تقدّم الجُزء فى الوجودين، و الحيوان الثّانى ليس بجزءٍ، لأنّ الجُزء لا يحمل على الكلّ، بل هو جزءٌ من حدِّهِ و لا يُوجد من حيثُ هو كذلک الّا فى العقل و يتقدّمهُ فى العقل بالطّبع لكنّه فى

ريب أنّ الجنس هو المحمول الّذى لا وجود له مغايرٌ لوجود موضوعِهِ الّا فى العقل، و لو حملناهُ على الحيوان الخارجى كان جعل الحيوان مغايراً لجعل الانسان و هو محالٌ و مناقضٌ لما صرّحوا به، اذا تقرّر هذا فنقول: لمّا كان الانسان نوعاً، كانت ماهية محصّلة لا يختلف الّا بالعوارض و اللوازم، حتّى لو فرضنا تبدّل تلک العوارض، لم يلزم قدح فى الماهية، و ليس كذلک نسبة الانسانيّة، فانّه لو توهّم رفعها من زيدٍ - مثلاً - لم يبق ماهية ألاً، و لا نسبة الحيوانية الى الانسانيّة و اللانسانيّة والّا لتغاير الجعلان و هو خلفٌ، م.

الخارج متأخّرٌ عنه لأنّ الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شىءٌ يعمّه و غيره و شىءٌ يخصّه و يحصّله يصيّره هو هو بعينه، و الحيوانُ الثّالث هو الانسان نفسه، لأنّه مأخوذٌ مع النّاطق، و الأشياء الّتى تنضاف اليه بعد تحصّله لا تفيدُهُ اختلافاً فى الماهيّة بل رُبما تجعله مختلفاً بالعدد كالانسان الأبيض، و الانسان الأسود و كهذا الانسان و ذلک الانسان، فظهرَ الفرقُ بين الأشياء الّتى تدخُلُ على معنى و تجعله أشياء مختلفةُ الحقائق، و بين الأشياء الّتى تدخل عليه و تجعله أشياء متّفقة الحقيقة. و اذا تقرّر هذا، فنقول: لمّا كان الانسانُ نوعاً - كما قُلنا - كان متحصّل الوجود، فكان كلّما ينضاف اليه و يقترن به ممّا يجعله مختلفاً بالعدد فهو غير مقوّمٍ ايّاهُ بل عارضٌ له بخلاف الحيوان و لذلک كانت ماهيّة الأشخاص هى شيئاً واحداً و هو المُراد بقوله: «لأنّ الّذى يفضُل فى زيد على الانسانيّة، أعراض و لوازم لأسباب فى مادّته الّتى منها خلق».

قوله : «و لا يتعذّر علينا أن نقدر عروض أضدادها فى أوّل تكوّنه، و يكونُ هو هو بعينه».

اشارةٌ الى أنّ العوارض و اللوازم، لمّا قارنته بعد تحصّله، فلا يتبدّل حقيقته بتبدّل تلک العوارض، مثلاً زيد الأبيض، لو فرضناه أسوداً لم يتبدّل انسانيّته.

قوله : «و ليس كذلك نسبة الانسانيّة اليه و لا نسبة الحيوانيّة الى الانسانيّة و الفُرسيّة و ذلك لأنّ الحيوان الّذى كان يتكوّن انساناً فامّا أن يتمّ تكوّنه ممّا يتكوّن منه يكون انساناً، و امّا أن لا يتمّ تكوّنه فلا يكون لا ذلك الحيوان و لا ذلك الانسان».

يُريد أنّ الماهيّة، لا يُمكن أن تكون كذلک، لأنّها ان تبدّلت ارتفع الشّىء الّذى هى ماهيّته.

قوله : «و ليس يحتملُ التّقدير المذكور من أنّه لو لم يلحقه لواحق جعلته انساناً». يعنى: الناطقيّة.

[قوله :] «بل لحقته اضدادها او مغايراتها».

يعنى: اللاناطقيّة أو الصّهالية.

[قوله :]«لكان يتكوّن حيواناً غيرُ انسان يعنى فرساً مثلاً و هو ذلك الواحد بعينه».
يعنى: يكونُ بعد تكوّنه فرساً هو ذلک الواحد الّذی أمكن قبل ذلک أن يكون انساناً، و مُراده من ذلک، الاشارة الى أنّ ما يحصّل الماهيّة أعنى الفصل، لا يحتمل التبّدل أيضاً مع بقاء الماهيّة.

قوله : «بل انّما يجعلُهُ حيواناً ما يتقدّمه، فيجعله انساناً».
اشارةٌ الى تقدّم وجود الانسان، باعتبار الخارج على الحيوان الّذى هو الجنس و ان كان وجُود الجنس فى العقل، متقدّماً على تصوّره.

قوله : «و ان كان على غير هذه الصّورة فهو على غير هذا الحكم و ليس ذلك على المنطقىّ».
أى: و ان كانت هذه الطّبايع المذكورة الّتى فرضناها عوارض فصولاً فى نفس الأمر و كانت الّتى فرضناها فصولاً عوارض فهو على غير هذا الحكم المذكور، ولكن ليس على المنطقىّ أن ينظر فى الموادّ بل عليه أن يبيّن أنّ الأشيا الّتى تختلفُ بالحقايق،و الّتى لم تخلف أىّ أشياء كانت اذا سُئل عنها بما هو كيف يُجاب عن كلّ واحدٍ منهما.

النّهج الثّانیّ
فی الالفاظ الخمسة المفردة
و الحدّ و الرّسم

* اشارةٌ *
الی المقول فی جواب ما هو الّذی هو الجنس
و المقول فی جواب ما هو الّذی هو النوع

«کلّ محمولٍ کلیّ، یُقال علی ما تحته فی جواب «ما هو»، فامّا أن یکون حقایق ما تحته مختلفة لیس بالعدد فقط، و امّا أن تکون بالعدد مختلفة، فأمّا ما یتقوّم به من الذّاتیّات فغیر مختلف أصلاً و الأوّلُ یسمّی جنساً لما تحته، و الثّانیّ یسمّی نوعاً، و من عادتهم ایضاً أن یسمّوا کلّ واحدٍ من مختلفات الحقائق تحت القسم الأوّل نوعاً له و بالقیاس الیه».

کلُّهُ ظاهر مستغنٍ عن التفسیر.

قوله: «علی أنّ اسم النّوع عند التّحقیق انّما یدُلُّ فی الموضعین علی معنیین مختلفین».

اقول: النّوع المُضاف الی الجنس، یستلزم اعتبارین[1] أحدهما نسبتهُ الی ما فوقه الّذی

---

۱ - قوله: «النّوع المُضاف الی الجنس، یستلزم اعتبارین»، النّوع یدلُّ بالاشتراک علی معنیین، و النّوع المُضاف یتضمّن اعتبارین، أحدهما نسبتُهُ الی ما فوقه لاندراجه تحت الجنس، و ثانیهما نسبتُهُ الی ما تحته لاعتبار الکلّیّ فی حدّه، و الکُلیة لابُدّ أن یلاحظ فی مفهومها المُقایسة الی ما

هو الجنس و الثّانى نسبتُهُ الى ما تحته أشخاصاً كانت أو أنواعاً آخر الّتى لولاها لم يكن النّوع كليّاً، و النّوع الحقيقىّ يستلزم اعتباراً واحداً و هو نسبتُهُ الى الأشخاص الّتى تحتهُ فالأوّل قد يتناولُ الأنواع العالية و المتوسّطة و السافلة الّتى تخصّ باسم نوع الأنواع تناولُ الجنس لأنواعه و الثّانى قد يُشارك نوع الأنواع وحده، فى موضوعاته و يُباينه بأحد اعتباريه، أعنى النّسبة الى ما فوقه و قد يُباينه فى الموضوع أيضاً اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة و النّقطة و الآن فالنّوعان يختلفان فى المعنى بثلاثة أشياء، أحدُها اختصاصُ أحدهما بالنّسبة الى ما فوقه و لاجل ذلك يجبُ تركّبِهِ عن جنسٍ و فصلٍ و أمّا الآخر فلا يجبُ فيه ذلك و ان كان جائزاً لاشتراك المذكور فى الموضوع، و ثانيهما جوازُ مُباينة الاضافى للحقيقىّ، فى الموضوعات حين يكون نوعاً عالياً أو متوسّطاً من حيثُ وقوعه على مختلفات الحقيقة، و ثالثها جوازُ مُباينة الحقيقىّ للاضافىّ فى الموضوعات، حين لا

تحتها من الكثيرين، فلا يحصل مفهوم النّوع المُضاف الّا اذا اعتبر النسبتان نسبتُهُ الى ما تحته، و نسبتُهُ الى ما فوقه، و ما فوقه هو الجنس، و ما تحته يُمكنُ أن يكون أشخاصاً و أن يكون أنواعاً، و أمّا مفهوم النّوع الحقيقى، فلّما اعتبر فيه الكُلّى يلاحظُ فيه النّسبة الى ما تحته، لكن ما تحته ليس الّا الاشخاص لانّه مقولٌ على كثيرين مختلفين بالعدد فقط، و الحاصِلُ أنّه اعتبر فى مفهوم النّوع الاضافى نسبتان، و فى مفهوم النّوع الحقيقى نسبةٌ واحدةٌ هى أخصّ احدى النسبتين، و هو مشاركٌ لنوع الانواع و مبائنٌ له، أمّا تشاركهما فلتصادقهما على الانسان - مثلاً - و اشتراكهما فى الموضوعات أى الافراد، و أمّا تباينهما فمن وجهين الاوّل من حيثُ المفهوم، فانّ مفهوم «نوع الانواع» يستلزمُ نسبتهُ الى ما فوقه، لانّه نوع من النّوع المُضاف دون المفهوم الحقيقى، الثّانى من حيثُ الصّدق فانّ الحقيقى قد يصدُقُ على مالم يندرج تحت الجنس كالوحدة و النقطة، بخلاف نوع الانواع، فانّه لابُدّ من وقوعِهِ تحت جنسٍ و انّما لم يتعرّض للمشاركة بينهما بحسب المفهوم من حيثُ أنّهما يستلزمان لابُدّ من وقوعِهِ تحت جنس و انّما لم يتعرّض المشاركة بينهما بحسب المفهوم من حيث أنّهما يستلزمان النّسبة الى ما تحته، لانّ نوع الانواع انّما يستلزمُ من حيث أنّه نوعٌ حقيقى، نسبته الى الاشخاص، فكانّه لا مشاركة بينهما من هذه الجهة، هكذا قيل و فيه نظر، لانّ المُشاركةَ انّما اعتبرت بين نوع الانواع و النّوع الحقيقى، و النّسبة الّتى فى مفهوم نوع الانواع، ليست الّا نسبتهُ الى الاشخاص، نعم لو اعتبرت المُشاركة و المُبائنة بين مطلق النّوع المُضاف و النّوع الحقيقى لاستقام ذلك فكان أوضح و أقرب الى الضبط، م.

يكونُ تحت جنس.

قوله : «و ممّا يسهو فيه المنطقيّون [1] ظنّهم أنّ اسمُ النُوع فى الموضعين له دلالة واحدة أو مختلفة بالعموم و الخصوص».

و فى بعض النّسخ: «و مختلفة بالعموم و الخصوص»، و هو أظهر فانّ الأوّل يوهم أن يكون لهم سهوان، الأوّل ظنُّـهم أنّ النّوع فى الموضعين له دلالةٌ واحدةٌ، الثّانی ظنّهم أنّ له دلالةٌ مختلفةٌ بالعموم و الخصوص، و يلزمُ على الأوّل أن يكون كلّ ما يقع تحت جنسٍ، فانّه لا يختلف الّا بالعدد، حتّى لا يكون جنس تحت جنس ألبتّه و ذلک ممّا لم يذهب اليه

---

۱ - قوله: «و مما يسهو فيه المنطقيون» اذا قيل ظنّ القوم أن النّوع له دلالةٌ واحدةٌ أو مختلفةٌ بالعموم، فلا شکّ أن هذا القول، يوهم أن لهم مذهبين، ذهب بعضهم أنّ النّوع له دلالةٌ واحدةٌ، و آخرون الى أن دلالتَهُ مختلفةٌ بالعموم و الخصوص، لكن لا قائل بأنّ النّوع فى الموضعين له دلالةٌ واحدةٌ، و الّا لكان كل نوع اضافى حقيقياً، فيجبُ أن لا يختلف كُلّ ما يندرجُ تحت جنس الّا بالعداد، فلا يُمكن أن يقع جنس تحت جنس و هذا مما لم يذهب اليه ذاهب، فالنّسخة الاولى واحداً و هو المندرج تحت جنس و هذا المفهم مطلق ،و رُبما يقيّد بمُلاصقة الاشخاص، فـان النّعية تتنازلُ الى نوع الانواع، و اذا وصلت اليه انتهت، و لم تكن بعده الّا الاشخاص، و اذا تقيّد بهذا القيد، يطلق عليه اسم النّوع الحقيقى، فكان للنّوع مفهومٌ واحدٌ لكنّه يـختلفُ بـالعموم و الخصوص، ثمّ انّ الانواع و الاجناس قد لا يترتّبُ فيكون أجناساً مفردةً و أنواعاً مفردةً، و قد يترتّبُ و يحصل مراتب ثلاث، لكن الاجناس ينتهى فى طرف التّصاعد، و الّا لزم تركّب الماهية من أجزاء غيرُ متناهية فيتوقّف تصوّرها الى اخطارها بـالبال، و هـذا انّـما يـتمّ فـى المـاهيّة المتصوّرة، و الّا فلم لا يجوز أن يكون الاجزاء الغير المُتناهية موجودة بوجود واحد؟. على أن تصوّر الماهيّة لا يتوقّفُ على اخطار الاجزاء بالبال، بل لا يتوقّف الّا على تصوّرها كما سبق، و أيضاً لو لم و ليس كذلک، بل كُلّ فصلٍ علةٌ لحصّة و ليس تلک الحصّة علةُ فصلٍ آخر، و الانواع ينتهى فى طرف التّنازل و الّا لكان كُلّ نوع تحتَ نوعٍ فلا يتحقّقُ شـخصٌ فـانّه لو تـحقّق لزمَ انتهاؤها به، فاذا لم يتحقّق الشّخص لم يتحقّق تلک الانواع، ضرورة انّ وجودها لا يكونُ الّا فى ضمن الشّخص فانّ كُلّ موجودٍ فى الخارج لشخص، ففرض وجودها غـيرُ مـتناهية يسـتلزمُ عدمها، م.

أحدٌ، و مُراد الشيخ ليس الّاّ أنّهم ظنّوا أنّ النّوع الحقيقىّ هو نوع الأنواع لا غير، فجعلوا للمنعيين دلالةً واحدةً مختلفةً و الخصوصُ لكونها مطلقةً فى أحدِ المُوضعينِ و مقيّدةً بمُلاصقة الأشخاص فى الموضع الآخر.

* اشارةٌ الى ترتّب الجنس و النوع *

قوله : «ثمّ انّ الأجناس قد تترتّبُ متصاعدة و الأنواع قد تترتّبُ متنازلة».
اى: رُبّما تترتّب لانّ ترتّبهُ ليس بواجبٍ فى جميع الموادّ.

قوله : «و يجب ان ينتهى» و ذلک لأنّها لو لم ينتهى فى التّصاعد، للزم تركّب المعنى الواحد من مقوّمات لا تتناهى، و يتوقّفُ تصوّره على احضار جميعها بالبال. قال الفاضل الشارح: و أيضاً لوجب ترتّب العلل و المعلولات، لا الى نهاية و ذلک لكون كلّ فصل علّةٌ لتقوّمه السّطحىّ من الجنس و هو محالٌ على ما تبيّن فى الالهيّات، و لو لم ينتهى فى التّنازل لما تحصلّت الأشخاص و الأنواع الحقيقيّة أعنى؛ أعيان الموجودات الّتى يلزم من ارتفاعها ارتفاع الأجناس و ما يليها.

قوله : «و امّا الى ما ذا ينتهى فى التّصاعد أو فى التنتازل[1] من المعانى الواقع عليها

---

١ - قوله: «و أمّا الى ما ذا ينتهى فى التّصاعد أو فى التّنازل هيهنا بحثان أحدهما البحث عن كمية الاجناس المتوسّطة و ماهياتُها و لوازمها، و ثانيهما البحث عن كميّة الاجناس العالية و ماهياتها و أحكامها، و ليس شيءٌ منها على المنطقى، لانّ بحثه فى المعقولات الثّانية و ذلک بحثٌ فى المعقولات الاولى، و الشيخ اعترض بذلک على المنطقيين حيثُ تعرّضوا لاحد البحثين دون الآخر و كان هذا مهمٌ و ذلک غير مهمٍ و فرّق الشّارح بما يتوقّفُ على تقديم مقدّمتين احديهما أنّ الاجناس المتوسّطة و السّافلة لا تنضبط بل لا تتناهى فى جهة العرض، لكونها أنواعاً لجنس، و الجنسُ يجوزُ أن يكون مقولاً على كثيرين، لا نهاية لها فى جهةِ الطّول لما ثبت من وجوب انتهائها الى الاشخاص و أمّا الاجناس العالية، فهى منضبطةٌ منحصرةٌ بحكم الاستقراء، و ثانيهما أنّ الصّناعة امّا علميةٌ و هى التى المقصود منها العلم كالحكمة الالهيّة، و امّا

الجنسیّة و النّوعیّة، و امّا المتوسّطات بین الطّرفین فممّا لیس بیانُهُ علی المنطقیّ و ان تکلّفه تکلّف فضولاً بل انّما یجبُ علیه أن یعلم أنّ هیهنا جنساً عالیاً أو أجناساً عالیةً هی أجناس الأجناس، و أنواعاً سافلةً هی أنواع الأنواع، و أشیاءٌ متوسطةٌ هی أجناس لما دونها و أنواعٌ لما فوقها، و أنّ لکلّ واحدٍ منها فی مرتبة خواصّ».

اقول: یُرید أنّ معرفة موادّ الأجناس و الأنواع بأعیانها، لَیست من هذا العلم، لأنّها المعقولات الاولی، و هذا العلم، یبحثُ عن المعقولات الثّانیة، فالمنطقیّ من حیثُ هو منطقیّ، لا ینظُرُ فیها، و أمّا النّظر فی أنّ لکلٍّ واحدٍ من العالیة و المَتوسّطة و السّافلة، فی مرتبة خواصّ، فانّما یلزمُهُ لأنّ العلوم البرهانیّة انّما تبحثُ عن تلک الخواصّ، و هی الأعراض الذّاتیّة المذکورة.

قوله: «و أمّا أن یتعاطی النّظر فی کمیّة أجناس و ماهیّتها دون المتوسّطة و السّافلة کان ذلک مهمٌّ و هذا غیرُ مهمٍّ فخروجٌ عن الواجب و کثیراً ما اُلهم الأذهان زیغاً عن الجادّة».

اقول: یعترض علی سائرِ المنطقیّین، فانّ مقدّمهم الّذی هو المعلّمُ الأوّل افتتحَ تعلیمُهُ بذکر المقولات العشر، الّتی هی أجناس الأجناس و أشار الی معاینها و خواصّها علی الوجه المشهور الّذی یَلیقُ بالمبتدئین فی کتابه المسمّی بـ«قاطیغوریاس»، و جعلها شبیه مصادرةٍ لهذا العلم، لا جُزاً منه، و تبعَهُ الجمهور فی ذلک، بل زادوا فی بیاناتها علیه، و لا شکّ فی أنّ النّظر فی ذلک، لیس من المباحث المنطقیّة، الّا أنّ الحکم بأنّ النّظر فیها یجری

عملیه و هی الّتی المقصود منها العمل کالطّب، و الواجبُ علی العالم بقواعدها اذ حاول التّمرین و التّحقیق بکمیّاتها أن یبحث عما یتوقّفُ علیه العمل لکن بشرط أن یکون الموقوف علیه مظبوطاً فلا یجبُ تحصیل الحکمة الّا بقدر الطّاقة الانسانیة، ثمّ لما کان المنطق علماً آلیاً متعلقاً بالاعمال الفکریّة و کان المطلوبُ امّا اقتناص المطالب التّصوریة أو التّصدیقیة، و ذلک لا یتمُّ الّا بالنّظر فی المطلوب التّصوری، أنّه من أیّ مقولة هو، و أجزاؤه من أیّ مقولة یجب أن یحصل، و فی المطلوب التّصدیقی أن حدّیه من ایّ مقولة؟ فلابُدّ للمنطقی أن یتحقّق معانی المقولات العشرة بخلاف الاجناس المُتوسّطة والسّافلة امّا لعدم انضباطها أو لاستغنائه عنها بواسطة اشتمال الاجناس العالیة علیها، م.

مجرى النّظر فى الأجناس المُتوسّطة و السّافلة من كونها مهمّاً أو غيرُ مهمٍّ فى هذا العلم، خروج عن الانصاف.

فانّ المنطقىّ انّما يحتاجُ فى استعمال قوانينِهِ لاقتناص الحدود و اكتساب المُقدّمات الى ذلک، لأنّه ما لم يعرف أنّ محدوده و كلّ واحدٍ من حدّى مطلوبه تحت أىّ جنسٍ من الأجناس: يقع بحسب الماهيّة لم يكن له أن يحصّل الفصول المترتّبة، و لا سائر المحمولات الّتى يتركّبُ منها التّعريفات، و يستفادُ منها التّصديقات بحسب الأغلب، كما بيّن فى مواضعها، و أمّا المُتوسّطة و السّافلة الّتى لا تنحصرُ فى عدد، فانّما يستغنى عن ايرادها لاشتمال العالية المعدودة عليها، و ممّا يشبهُ ذلک أنّ الطّبيب من حيث هو طبيب، يجب أن لا ينظر الّا فى حالِ بدنِ الانسان من حيثُ يصحّ و يمرضُ، ليحفظ الصّحة و يزيل المرض، فان نظَرَ من حيثُ هو طبيبٌ فى ماهيّات أشياء، ربّما يستعملُها أو لا يستعملها، أهى معدنيّة أو نباتيّة، أو حيوانيّة، و معادنُها أين هى، و أوقات تحصيلها متى هى، و شرائط حفظها ما هى، و كم هى، دون ما لم يسمع به أو لم يقع اليه ممّا يمكن أن يكون معرفتها أنفعُ فى علمه كان لک مهمّ و غيره ليس بمهمّ فخروج عن الواجب الّا انّه لمّا تصورّ امكان الاحتياج اليها فى استعمال قوانينِهِ الحافظة للصحّة أو مزيلة للمرض، أضاف النّظر فيها بحسب الامكان الى علمِهِ بل جعله جزئاً من علمِهِ، و هذا دأبُ أصحاب سائر الصّناعات العلميّة فانّهم يُضيفون الى صناعاتهم ما يحتاجون اليه فى تتميم تلک الصّناعات و ان كان خارجاً عنها ليتمّ بذلک الوصول الى غاياتها.

* اشارةٌ الى الفصل *

«و امّا الذّاتىّ الّذى ليس يصلح أن يُقال على الكثرة الّتى كليّته بالقياس اليها قولاً فى جواب ما هو، فلا شکَّ فى أنّه يصلح للتميز لها عمّا يشاركها فى الوجود أو فى جنس ما».

اقول: كلُّ ذاتىٍّ امّا أن يكون مقولاً فى جواب ما هو[1] بالقياس الى ما هو ذاتىّ له أو لا

---

۱ - قوله: «كُلّ ذاتىٍّ امّا أن يكون مقولاً فى جواب ما هو»، الذّاتى بالقياس الى ما هو ذاتىٌ له امّا أن يكون مقولاً فى جواب «ما هو» أو لا يكون، و المقول فى جواب «ما هو» امّا تمام ماهيّته مطلقاً او تمام الماهيّة المشتركة، و غيرُ المقول فى جواب «ما هو» امّا داخلٌ فى جواب ما هو، أو

خارج عنه، و الذّاتی الخارج عن المقول فی جواب «ما هو» امّا أن یکون خارجاً عن تمام الماهیّة مطلقاً و هو محالٌ و الّا لم یکن تمام الماهیّة خارجاً عن تمام الماهیّة المُشترکة فیکون مختصاً ببعض الماهیّة المُشترکة فان لو کان مشترکاً لم یکن ما فرض تمام المُشترک تمام المُشترک فیکون ممیّزاً لذلک البعض عما یشارکُهُ فیکون فصلاً، و الدّاخل فی جواب «ما هو» امّا أن یکون مقولاً فی جواب «ما هو» فهو لا یجوزُ أن یکون تمام الماهیّة مطلقاً بل لا یکون الّا تمام الماهیة المُشترکة و امّا أن لا یکون مقولاً فی جواب «ما هو» فهو فصلٌ لانّ ذلکَ المقول فی جواب «ما هو» الدّاخل فی المقول فی الجواب لیس الّا تمام المشترک، فالجزءُ الذی یکون غیر مقول فی جواب «ما هو» لا یکون مشترکاً و الّا لم یکن تمام المُشترک، تمام المشترک فیکونُ مختصاً بالبعض فصلاً له، و الی هذا أشار بقوله: و ان لم یکن مقولاً فحکمُهُ حکم الخارج المذکور» و فیه نظر، لانّه انّما یتمّ لو کان المقول ففی جواب «ما هو» لابُدّ أن یکون مشتملاً علی مقول فی جواب «ما هو» و هو ممنوعٌ. سلّمنا، لکن لا نسلم أن الجزء الغیر المقول فی جواب «ما هو» لو کان مشترکاً لم یکن تمام المشترک، تمام المشترک و انّما یلزمُ ذلک لو کان خارجاً عن تمام المُشترک و لم لا یجُوز أن یکون داخلاً فیه. علی أنّ الداخل فی جواب ما هو، یمتنعُ أن یکون مقولاً فی جواب «ما هو» علی تقدیر أن لا یکون فی جواب «ما هو» و ان اختلفت المُقایسة لم یلزم المطلوب اذا المطلوب انحصارُ الذّاتی بالقیاس الی ماهیّته فی النّوع و الجنس و الفصل و انّما قال فی الوجود او فی جنس ما زعم متأخرو المنطقیّین أن ذلک لجواز ترکّب الماهیة کالجنس العالی و الفصل الاخیر من أمرین متساویین، أو أمور متساویة فکُلّ منها فصلٌ مع أنّه لا یمیز المُشارکات الجنسیة. قال الشارح: ألفصلُ قد یکونُ خاصّاً بالجنس، فلا یکون ذلک الفصل الّا فی ذلک الجنس، کالحسّاس فانّه لا یوجد الّا جنس الجسم النّامی و قد توجد لغیره کالنّاطق فانّه یوجد للحیوان و الملک أیضاً و الاول یمیز الماهیّة عن جمیعِ مشارکاتها فی الوجود، اذ لیس موجوداً آخر یشتمِلُ علی ذلک الفصل أصلاً، و الثّانی یمیزُ الماهیة عن جمیع مشارکاتها فی ذلک الجنس، لا فی الوجود، اذ فی الموجودات ما یشتملُ علی ذلک الفصل، نعم لیس موجود یندرجُ تحت ذلک الجنس، غیرُ تلک الماهیّة یوجد ذلک الفصل فیه، فهو ممیّزٌ لها فی الجنس فقط و فیه نظر، لانّ مناط الفصلیّة لیس هو التّمییز عن جمیع المُشارکات و الّا لم یکن فصلُ البعید فصلاً، بل التّمییز عن بعض المُشارکات و مثلُ النّاطق ممیّزٌ عن بعض المُشارکات فی الوجود و فی کلام الشّیخ دلالةٌ علی ذلک، حیثُ لم یقل عن کُلّ ما یُشارکها فی الوجود، بل عمّا

يُشاركها و الاولى أن يُقال لما لم يكن اللازم من الدّليل الّا انّ المُميّز فصل و ليس فيه أنّ التّمييز لابُدّ أن يكون فى جنسٍ لم يعتبرُ فى الفصليّة الّا مطلق التّمييز و أمّا أنّه هل يجبُ أن يكون التّمييز عن المُشاركات الجنسيّة أو يجوزُ أن يتركّب الماهيّة من أمرين مُتساويين فذلك بحثٌ لا تعلّق له بالمنطق و يؤيّدُهُ ما قال بعد هذا الكلام بلا فصل، من انّ السّؤال بأى شىء، لا يجبُ ان يكون للتّمييز عمّا يُشاركه فى الجنس بل أعمّ من ذلك، حتّى يصحّ عمّا يُشاركُهُ فى الشّيئية كما يقال: أى شىءٍ هو؟، و ما تحت الشّيئة؟، كما يُقال: أى جوهر أو أى جسم؟ و أعلم أن الشيخ فى «الشفاء» أورد القسمة هكذا: الكُلّى امّا ذاتىٌ أو عرضىٌ و الذّاتى امّا ان يكون على الماهية أو لا، فان دَلّ على الماهيّة فاما أن تدلّ الماهية المتّفقة أفرادها أو المُختلفة أفرادها و هو الجنس و ان لم يدُل، فلا يكون أعمّ فيكون فصلاً. و يرد عليه: أنّا لا نسلّم أنّه لو لم يكن منه فيميزُ الماهية عن مُشاركاتها فى ذلك الاعمّ فيكون فصلاً. و يردُ عليه أنا لا نسلّم انه لو لم يكن أعم الذّاتياتت، لكان أخصّ منه أما اولاً فالجواز أن لا يكون ثمة ذاتىٌ أعمٌ كما اذا تركّب ماهية من أمرين مُتساويين أو امورٍ مُتساويةٍ كالفصل الاخير، و أمّا ثانياً فلجواز أن يكون مساوياً للاعمّ فلهذا غيّرَ الامام القسمة بأن قال: الذّاتى الّذى لا يصلحُ لجواب «ما هو» لا يجوزُ أن يكون أعمُّ الذّاتيات فهو امّا مساوٍ أو أخصّ و الظّاهر من كلام الشّيخ، ما فهمه فانّه لمّا لم يعتبر قسم المُساواة فى «الشّفاء» رسم الفصل بأنّه المقول على النّوع فى جوابِ أىّ شىءٍ هو، فى ذاتهِ من جنسهِ، و لما أخذ الفصل فى الكتاب أعمٌّ منه حتّى لم يعتبر فيه الّا التّمييز سواءٌ كان فى الوجود أو الجنس، دلّ الكلام على امكان فصل لا يميز عن المُشاركات الجنسية، فكانّه جوّز هُنا تركّب الماهيّة من أمرين متساويين و اذا كان مساوياً لاعمّ الذّاتيات يكون مميّزاً عن مُشاركاته لا فى جنسهِ، بل فى الوجود و اذا كان أخصّ منه كان مميّزاً عن مُشاركاته فى الجنس و الى ذلك أشار بقوله: و لزمهم على ذلك تجويز تركّب أعمّ الذّاتيات فانّ المساوى لاعمّ الذّاتيات لابُدّ أن يكون فصلاً فهو يكون مركباً لا من الجنس و الفصل، بل من فصلين مُتساويين له. قال الشّارح: هذا غيرُ مطابقٌ لما فى الوجود و لا لاصولهم الّتى بنوا عليها، أمّا انّهُ غيرُ مطابقٍ لما فى الوجود فلانّ تلك الماهيّة لو وجدت لكان كل من ذاتياتها فصلاً مميزاً لها و التّالى باطلٌ اذ هى لا تُشارك شيئاً من لا موجودات فى شىء منها فتكونُ مُمتازةٌ بذاتها عن اغيارها كالماهيّات البسطة فانّا لما لم يُشارك الموجودات فى أمرٍ ذاتى امتازت بنفسها فكما أنّها لا تحتاجُ الى مميّزٍ لتلك الماهيّة، كذلك لا يحتاجُ فى حدٍّ ذاتها الى مميّزٍ، و أمّا أنّه غيرُ مطابقٍ لاصولهم، فلانّ من أصولهم أنّ

يكون، و الثّانى امّا أن يكون داخلاً فى ما يُقال فى جواب ما هو، أو يكون خارجاً عنه، و لمّا كان المقول فى جواب «ما هو» على الكثرة امّا تمام ماهيّتها مطلقاً أو تمام ماهيّتها المشتركة بينها فالذّاتى الخارج عمّا يقال فى جواب «ما هو»، لا يوجد الّا فى القسم الأخير و يكونُ ما يختصُّ ببعض تلك الكثرة بالضّرورة و ما يختصّ بالبعض يكون مقوّماً له فهو ما يفيدُهُ الامتياز عمّا يشاركُ فهو صالحٌ للتّمييز الذّاتيّ لذلک البعض، و الدّاخل فى جواب «ما هو» ان كان واقعاً فى جواب ما هو على كثرة اُخرى قبل الاولى، فحكمُهُ حكم المقول فى جواب ما هو، و ان لم يكن واقعاً مقولاً فحكمُهُ حكم الخارج المذكور، فاذن كلُّ ذاتيّ لا يصلح فى جواب «ما هو» صالحٌ للتّمييز الذاتيّ، و هو الفصل، و الفصل قد يكون خاصّاً بالجنس كالحسّاس للنّامى مثلاً فانّه لا يوجدُ لغيره، و قد لا يكون كالنّاطق للحيوان عند من يجعله مقولاً على غيرُ الحيوانات كبعض الملائكة مثلاً، و على التّقديرين فانّ الجنس انّما يتحصّل و يتقوّم به نوعاً، و ذلک النّوع انّما يمتازُ بذلک الفصل، أمّا على التّقدير الأوّل فعن كلّ ما عداه ممّا فى الوجود، و أمّا على التّقدير الثّانى فعن كلّ ما يُشاركُهُ فى الجنس فقط، فانّ الانسان لا يمتازُ بالنّاطق عن جميع ما فى الوجود اذ لا يمتازُ به عن الملائكة بل عمّا يشاركُهُ فى الحيوانيّة فقط، و هو المُراد بقوله: «عمّا يُشاركها فى الوجود أو فى جنسٍ ما».

و قد ذهب **الفاضل الشّارح** و غيره ممّن سبقه الى أنّ الذّاتى الّذى لا يصلح لجواب «ما هو» لا يجوزُ أن يكون أعمُّ الذّاتيّات فهو امّا مساوٍ له، أو أخصّ منه، و المُساوى له هو ما يصلح لتمييزِهِ عمّا يُشاركه فى الوجود، و الأخصُّ منه هو ما يصلح لتمييز ما يختصّ به عمّا يُشاركه فى الجنس الّذى يعمّها، و لزمهم على ذلک تجويز تركّب أعمّ الذاتّيات الّذى هو الجنس العالى عن أمرين مُساويين له ليس و لا واحد منهما بجنسٍ بل يكُونان فصلين، و ذلک غير مطابقٍ للوجود، و لا لاصولهم الّتى بنو عليها، و فيما ذهبنا اليه غنىً

الفصلَ محصلٌ للطّبيعة الجنسية و منها أن الفصل العالى، لا يجوزُ أن يكون له فصلٌ مقومٌ، و منها أن الفصلَ القريب، لا يُمكن أن يكون متعدداً، الى غير ذلک و كلّهُ ينافى ذلک الاحتمال، و اعلم أنّ فيما ذكروا منعاً لطيفاً و هو أن أعمّ الذّاتيات يُمكن أن يدلّ على الماهيّة المُشتركة و لا يلزمُ الخلف لجواز أن لا يكون تمام المُشترک بل بعضه، م.

عن أمثال هذه التّمحّلات.

قوله : «و ذلک يصلح أن يكون مقولاً فى جواب أىّ شىء هو فانّ أىّ شىء انّما يطلب به التّميز المطلق عن المشاركات فى معنى الشّيئية فما دونها، و هذا هو المسمّى بالفصل».

اقول: نبّه على أنّ الفصل هو المقول فى جواب أىّ شىء هو، ثمّ بيّنَ أنّ هذا الاطلاق موافقٌ لعرف اللُغة كما بيّن فى جواب «ما هو» بقوله: فانّ أىّ شىءٍ انّما يطلب به التميز»، يعنى أنّ السّؤال بـ«أىّ» قد يُطلب به التّمييز العامّ عن جميع الأشياء، و ذلک اذا اُضيف الى شىء أو ما يجرى مجراه، فيُقال أى شىء هو، و قد يُطلب به التّمييز الخاصّ عن بعضها ممّا هو دون الشّىء المطلق، و ذلک اذا اُضيف الى شىءٍ أخصُّ منه كما يقال أىّ حيوان هو، و غرض الشيخ فى التّلفّظ [1] بالوجود و الشّىء هيهنا، تعميمُ الأشياء الّتى يُطلب التّمييزُ عنها

---

۱ - قوله: «و غرض الشّيخ فى التّلفُظ» أى: انّما قال الشّيخ أن «أى» يُطلب به التّمييز المُطلق عن المشاركات فى معنى الشّيئية تنبيهاً عى أنّ المذكور فى الجواب لابُدّ أن يكون مميزاً للماهيّة عن جميع الاشياء على ما قدّم من أن أى يُطلب به التّميز العام عن جميع الاشياء، و ذكر الامام أنّ هيهنا سرّاً و هو أنّ الطّالب عن ماهيةٍ، بأنّها أى شىء لم يعلم منها الّا كونها شيئاً، و هو من العوارض لا من المقوّمات فهو يطلب عما وراء الشّيئية، و ما ورائه هو اتمام الماهيّة فالمذكور فى الجواب لابُدّ أن يكون جميع مقوّمات الماهيّة حتّى يكون جواب «أى شىء» و جواب «ما هو» واحدٌ. قال الشارح: المُراد هيهنا، ليس أن «أى شىء» يُطلب به التّمييز عن جميع المُشاركات فى الشّيئية من غيرِ ملاحظة أنّ الشّيئية من المقوّمات أو العوارض، فهو لا يطلبُ الّا ما به الامتياز فى المعنى الشّيئية، و أمّا أولاً فلانّ المطلوب بـ«أى» لا يجوزُ أن يكون التّمييز عن جميع المُشاركات فى الشّيئية و الّا لم يكن الفصل البعيد مقولاً فى جواب «أى شىء» فلا يكون فصلاً، و أمّا ثانياً فلانّ الامام، ما اورد ذلک السّرّ لتوجيه كلام الشّيخ بل للاعتراض عليه، و توضيحهُ بالفرق بين قول القائل «اى شى هو»،و «اى جسم»، و «أى حيوان هو»، و ان كان يطلب التّمييز فى جميعُ هذه الصّور، فانّ مراتب المطلوب هيهنا مختلفةٌ كما يَختلفُ مراتبَ المطلوب فى السّؤال بما هو فانّ القائل «أى حيوان» هو قد علم الحيوانيّة و يطلبُ ما وراء الحيوانيّة، فلا يجب و لا يحسن فى الجواب الّا ناطق، و القائل أى جسم يعلم الجسميّة و يطلب ما وراء الجسميّة من الفصل و أنّه ذو

من غير ملاحظة كونِ الوجود الشّيئية عارضين للماهيّات على ما فهم الفاضل الشّارح فانّه لا فائدة لذلک هيهنا.

قوله: «و قد يكون فصلاً للنّوع الأخير كالنُّطق مثلاً للانسان، و قد يكون للنّوع المتوسّط فيكون فصلاً لجنس النّوع الأخير مثل الحسّاس فانّه فصلُ الحيوان، و فصل جنس الانسان، و ليس جنساً للانسان و ان كان ذاتيّاً أعمّ منه».

اقول: لما فرغَ من بيان ماهيّة الفصل، رجع الى الاشارة التّفصيليّة الى أنّ فصليّة كلّ واحدٍ من الذّاتيّات الّتى لا تصلح لجواب «ما هو» بالقياس الى أىّ شىء يكون، و عند وصولُهُ الى فصل الجنس أشار ما ذكره بأنّ المقول فى جواب «ما هو» هوَ الذّاتىّ الاعمّ و أحال بيانُهُ الى هذا الموضع، بقوله: «فيعلم من هذا أنّه ليسَ كلّ ذاتىّ أعمّ جنساً، و لا مقولاً فى جواب ما هو».

قوله: «و كلّ فصل فانّه بالقياس الى النّوع الّذى هو فصله مقومّ، و بالقياس الى جنس

نفسٍ حساسّةٍ ناطقةٍ ان كان السّؤال عن الانسان، و القائل أى شىء، لم يعلم الّا الشيئيّة فهو يطلب ما وراء الشّيئية و هو تمام الماهية فلا يبقى فرق بين هذا السّؤال و بين السّؤال بما هو، فكيف يمكن التّسوية بين قول القائل «أى جسم هو» و «أى حيوان هو» أى شىء هو فى أنّه طالبٌ للتمييز المطلق. و الحاصلُ أنّ «أى» ان أُضيف الى «شىء» أو «موجود» فهو طالبٌ لجميع المقوّمات، و ان أُضيف الى مقوّمٍ فهو طالب باقى المقوّمات، فالمطلوبُ منهُ مختلفٌ فلا يصحُّ أن يُراد به مطلق التّمييز، و الحقُّ فى الجواب أن يُقال السّؤال بأى على ما صرّح به الشيخ فى «الشّفاء» يطلب ما به يمتازُ الشّىء عن بعض الاغيار و لا يكون مقولاً فى جواب «ما هو»، ثمّ انّ السّؤال به، لو كان عن الذّاتيات فجوابُهُ الفصل، و لو كان عن العرضيّات فجوابه الخاصّة، و لكونِ الفصول مختلفةً قُرباً و بُعداً يختلفُ الجواب عن «أى شىء». فاذا قيل أى شىء، فالمطلوبُ ما به الامتياز فى معنى الشّيئية فقط، فيصلح للجواب أى فصل كان قريباً او بعيداً، و اذا قيل أى جسمٍ، لم يصلح للجواب الّا ما تميّز الانسان فى الجسميّة كالنّامى أو الحسّاس او النّاطق، و اذا قيل «أى حيوان هو» لم يصلح الّا النّاطق فهو المميّز للانسان فى الحيوانيّة و أمّا أنّ المطلوب بأى امّا جميع المقوّمات أو بواقيها فخروجٌ عن العهد و الوضع. م

ذلک النّوع مقسّم».

يُريد أنّ الفصل الّذى يتحصّلُ به الجنس نوعاً انّما يكونُ له اعتباران، أحدهما بقياسِهِ الى الجنس المتحصّل به، و الثّانى بقياسه الى النّوع المتحصّل منه، و الأوّل هو التقسيم فانّ النّاطق يقسّم الحيوان الى الانسان و غيره، و الثّانى هو التّقويم فانّه يقوّم الانسان لكونهِ ذاتيّاً له، و امّا قولهم الفصلُ مقوّمٌ لحصّة من الجنس [1] فذلک التّقويم غيرُ ما نحن فيه فانّه بمعنى كونه سبباً لوجود الحصّة لا بمعنى كونه جزئاً منه، و التّمييزُ بعد التقويم، لأنّه عارضٌ بحسب اعتبار الشّىء الى غيرهِ فيكونُ متأخّراً عن اعتبارهِ فى نفسه، و مقوّم النّوع العالى يقوّم السّافل لأنّه يقوّم مقّوم و لا ينعكس لاحتمال أن يكون مقوّم السّافل هو ما ينضاف الى العالى و مقسّمُ الجنس السّافل مقسّمُ العالى لأنّ العالى مقولٌ على جميع السّافل و لا ينعكسُ، لاحتمال أن يكون أحدُ أقسام العالى، هو السّافل نفسه.

* اشارةٌ الى الخاصّة و العرض العامّ [2] *

---

١ - قوله: «و أمّا قولهم الفصل مقوّمٌ لحصّة من الجنس»، للفصل ثلاث نسب؛ نسبةٌ الى الجنس بالتّقسيم، و نسبةٌ الى النّوع بالتّقويم، و نسبةٌ الى الحصّة بالتّقويم أيضاً، لكن بمعنى آخر، فـانّه مقوّم للنّوع بمعنى أنّه مقوّمٌ لماهيّةٍ ذاتيٍ له، و مقوّم للحصّة لا بمعنى أنّه مقوّم لماهيّتها بل بمعنى أنّه مقوّمٌ لوجودها فانّه اذا قارنَ الجنس تحصص فهو علّة لوجود الجنس لا مطلقاً بل للقدر الّذى هو حصّة النّوع، ثمّ انّ لأقتران الفصل بالجنس حُكمين، التّقويم و التّميز. فانّ الحيوان اذا تقوّم بالنّاطق حصّة للانسان تميّز عن حصص سائر الانواع. فان قيل: التّقويم ان كان بعد التّمييز فلابُدّ له من مميّزٍ آخر غيرُ الفصل سابقٌ عليه و ان كان قبلهُ فهو لا يقوّم وجود الحصّة بل طبيعة الجنس فهو لا توجَدُ الّا مع الفصل و هو محالٌ. أجاب الشّارح بـانّ التّمييز بعد التّقويم لانّ التّمييز حالٌ للحصة بالقياس الى غيرِها من الحصص و التّقويم حالٌ لها فى نفسها و ما بالذّات أقدم على ما بالغير و حينئذٍ يقالُ لا نسلم أنّ التّمييز لو كان بعد التّقويم لم يقوم الفصل الحصّة فانّ الحصّة لا يتحصّل الّا بمقارنة الفصل و اذا كان علّةٌ لوودها فبطريق الاولى يكون علة لتميّزها، م.

٢ - قوله: «اشارةٌ الى الخاصّة و العرض» الخ، و العرضىّ امّا خاصّةٌ أو عرضٌ عامٌ لانّه اما أن يكون عارضاً لكل واحدٍ أو لأكثر. و الاوّلُ هى الخاصّة، و الثّانى العرض العامّ و قوله: «سوأ كان ذلک نوعاً أخيراً او غير اخير» اشارةٌ الى فساد قول من أوجب أن يكون الخاصّة للنّوع الاخير،

«امّا الخاصّة و العرضُ العامّ فمِنَ المحمُولات العرَضيّة و الخاصّةُ منها ما كان من اللّوازم و العوارض الغير المقوّمة لكلّيٍ ما واحدٌ من حيثُ أنّه ليس بغيره سواءٌ كان ذلك نوعاً اخيراً و غير أخير و سواء عمّ الجميع أو لم يعمّ».

اقول: لمّا فرغ من المحمولات الذّاتية، ذَكَر المحمولات العرضيةّ، و هى تنقسم الى ما لايعرض لغير موضوعاتها و الى مايعرض، و الأوّلُ خاصّة، و الثّانى عرض عامّ، و يشترطُ فيهما أن يكون الموضوع كليّاً، فالخاصّة قد يكون للجنس العالى كالموجود لا فى موضوع للجوهر و للمتوسّط كالملوّن للجسم، و للنّوع الأخير كالكاتب للانسان، قد تكون لازمةً كَذِى الزّوايا الثّلاث للمُثّلث و مُفارقةً كالماشى للحيوان، و قد تكون عامّة لأشخاص موضوعاتها كالضاحک بالطّبع للانسان،و خاصّة بالبعض كالكاتب بالفعل له، و قد تكونُ مفردةً كالكاتب له، و مركّبة كمنتصب القامة بادى البشرة له، و قد تكون بالقياس الى شىءٍ لا يوجدُ فيه و ان لم تكن خاصّة بالموضوع على الاطلاق كذِى الرّجلين للانسان بالقياس الى الفَرَس دون الطّائر و لا بالقياس الى شىءٍ بل بالاطلاق -كما مرّ- و كلُّ خاصّة لجنسه و ان علا، و لا ينعكسُ، و رُبّما يكون عرضاً عامّاً لما تحته، و رُبما لا يكون.

قوله : «و أمّا العرض العام منهما، فهو ماكان موجوداً فى كلّى و غيره، عمّ الجزئيات

أو عرفها على وجهٍ يختصُّ بالنّوع الاخير و هو المقول على أشخاص نوعٍ واحدٍ فى جواب «أى شىء هو» فى عرضِهِ لانّه يخرجُ حينئذٍ خاصّة الجنس العالى عن التّعريف، و قوله: «سوآءٌ عمّ الجميع أو لم يعمّ» اشارةٌ الى بُطلان قول من خّص اسم الخاصّة بالشّاملة اللازمة و جعل القسمين الباقيين أى الشّاملة و غيرُ الشاملة من العوارض العامّة. و أما قول الشّارح، تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها و الى ما يعرُضُ ففيه ما فيه، فانّ كُلّ محمول فهو لا يعرض الّا لموضوعه الّا انّ المُراد موضوع المفروض و أنّه اذا قيس الحمل العرضى، الى موضوعٍ فان لم يوجد فى غيره، فهى الخاصّة بالقياس اليه و ان وجد فى غيره، فهو العرض العامّ و يُشترط أن يكون الموضوع كلياً لانّ هذا الفنّ لا ينظُرُ فى الجُزئيات الحقيقية لتغيّرها و تبدّلها فلا يندرج تحت الضبط و ليس العلم بها من حيث انّها جزئيات يفيدُ علماً حكمياً، م.

كلّها أو لم يعمّ».

و العرضُ العامّ، قد يكون أيضاً للجنس العالى كالواحد للجوهر، و للنّوع الأخير كالأبيض للانسان، و قد يكون لازماً كالزّوج للاثنين، و مفارقاً كالنّائم للانسان، و قد يكون عامّاً للجُزئيّات كالمتحرّك للحيوان، و غيرُ عامٍّ كالأبيض له.

قوله : «و افضلُ الخواصّ [1] ماعمّ النّوع و اختصّ به، وكان لازماً لا يُفارق الموضوع، و أنفعها فى تعريف الشّىء ماكان بيّن الوجود له، مثالُ الخاصّة الضّحكُ للانسان، وكون الزّوايا مثل قائمتين للمثلّث».

اقول: الخاصّةُ قد تعتبرُ من حيث كونها خاصّةً فقط، و قد تعتبرُ من حيثُ وقوعها فى التّعريفات، و يوجدُ الخواصّ متفاوتةً فى الجودة و الرّدائة بكلّ واحدٍ من الاعتبارين، فأفضلها بالاعتبار الأوّل ما تكون شاملة لأشخاص الموضوع خاصّة به، لا بالقياس الى غيرِهِ بل الاطلاق لازمة لها غيرُ مفارقة، و بالاعتبار الثّانى ما تكون مع ذلك بيّنة الوجود له فانّ التّعريف بالخفّى غير منجح.

قوله : «مثالُ العرض العامّ، الأبيض للبضائىّ».

و هو طائرٌ يقال له باليونانية «قعنس»، فهو متولّدٌ غير متوالد، و قد يذكر له «قصّة»، و يتمثّل فى البياض به كما فى السّواد بالغُراب.

قوله : «و رُبّما قالوا العرض مطلقاً محذوفاً عنه العامّ [2] و متخلّفوا المنطقيّين يذهبون

---

۱ - قوله: «و افضل الخواصّ» الشّاملةُ اللازمة. و قوله: «و اختصّ به» ليخرج الخاصّة الاضافية فانّه قد يُطلق على ما يختصُّ بالقياس الى بعض ما عداه و يسمى اضافية، م.

۲ - قوله: «و رُبما قالوا العرض مطلقاً محذوفاً عنه العامّ» و رُبما يُحذف لفظ العام عن العرض العامّ فظنّ بعض المنطقيّين انّ هذا العرض، هو المقابل للجوهر و ليس كذلک. فانّ المُراد بالعرض هيهنا العرض للشّىء و هو ما يوجدُ فقط للموضوع اى يقتصر فى اعتبار هذا العرض على وجودِهِ للموضوع اعمُّ من ان يكون عرضاً لغير ذلک الموضوع او لا فهو مُرادفٌ للعرضى، و

الی انّ هذا العرض، هو العرض الّذی یقال مع «الجوهر»، و لیس هذا من ذلک بشیءٍ بل معنی هذا العرض هو العرضیّ».

المشهور عند الظّاهریّین اطلاق العرض علی ما یوجدُ للموضوع فقط، و اطلاع الخاصّة علی ما یکون مع ذلک مساویاً له کما ذکر فی الجدل، و العرضُ الّذی هو قسیم الجوهر هو ما یوجدُ فی الموضوع فلعلّ الالتباس بین ما یوجدُ للموضوع و بین ما یوجدُ فیه بعد الغفلة عن اختلاف معنی الموضوع فیهما حلمهم علی الذّهاب الی أنّهما واحد، و أیضاً فانّ العرض الّذی هو قسیمُ الجوهر قد یُمکن أن یحمل علی موضوعه حملاً غیر ذاتیّ و ظنّوه عرضاً عامّاً لذلک، و غفلوا عن کونِهِ محمولاً علیه بالاشتقاق و وجوب کونُ العرض العامّ محمولاً بالمواطاة.

قوله: «و قد یکونُ الشّیء بالقیاس الی کُلّ خاصّة و بالقیاس الی ما هو أخصّ منه عرضاً عامّاً فانّ المشی و الأکل من خواصّ الحیوان و من الأعراض العامّة بالقیاس الی الانسان».

اقول: کلٌّ واحدٍ من الخمسة انّما یکون واحداً منها بالقیاس الی شیءٍ فانّ الجنس جنسٌ لشیءٍ، و النّوع نوعٌ لشیءٍ، و لا یمتنعُ أن یکون ما هو جنس لشیء نوعاً لغیره و کذلک البواقی و قد یمتثّل فی هذا الموضع بالملوّن فیقال: انّه جنس للأسود، و فصل للکثیف، و نوع للمُتکیّف بوجه، و لهذا الملوّن بوجهٍ آخر، و خاصّة للجسم، و عرض عامّ للحیوان، و لیس هذا المثال صحیحاً فی بعض الصّور و لکن لا یناقش فی الأمثلة.

* تنبیهٌ *

فهذه الالفاظ الخمسة و هی الجنس و النوع و الفصل و الخاصّة و العرض العامّ، تشترکُ کلّها فی أنّها تحملُ علی الجُزئیّات الواقعة تحتها بالاسم و الحدّ».

اقول: هذا أوّل فصل ترجمه بالتّنبیه. و قال الفاضل الشارح: الاستقراءُ یدلُّ علی أنّ

الخاصةُ یطلق علی ما یکون مع ذلک مساویاً للموضوع، و العرضیّ و الخاصّة بهذا الاصطلاح، انّما یذکران فی علم الجدل فهولآء لم یفرقوا بین أن یوجد للموضوع و فی الموضوع و من لم یعرف هذا القدر من المنطق کان من متخلّفی المنطقیین، م.

الشّيخ عبّر فى هذا الكتاب «الاشارات» عن فصولٍ تشتملُ على أحكام تثبت بتجشّم، و بالتّنبيهات عن فصولٍ يكفى فى ثبوت أحكامها النّظر فى حدودها، و فيما سبق من القول فيما يُناسبها، و هذا الفصل من النّوع الثانى. و من عادة المنطقيّين فى هذا الموضع، أن بيّنوا المُشاركات العامّة و الثّنائيّة و الثلاثيّة و الرّباعيّة و المُباينات بين هذه الخمسة.

فاقتصَرَ الشّيخ على بيان مشاركة عامّة، هى أنّ كلَّ واحدٍ من الخمسة قد تحمل على جزئيّاتها بالاسم و الحدّ كالجسم على الحيوان، و كالجوهر الّذى يقبل الأبعاد أعنى حدّ الجسم عليه أيضاً و هيهنا بحثٌ مهمّ و هو أنّ النّوع الّذى هو أحد الخمسة بأىّ المعنيين هو؟ فنقول: انّهُ بالمعنى الحقيقىّ و ذلک لأنّ الكُليّات المُنحصرة فى هذه الأقسام الخمسة، هى المحمولات و النّوع الاضافىّ من حيث هو نوعٌ اضافىٌ موضوعٌ لا يعتبرُ كونُهُ محمولاً على شىءٍ، انّما يعتبر كونُهُ محمولاً من حيثُ هو كلىّ و هو اعتبارٌ آخر، و الشيخُ قد نبّه عليه بقوله: يشتركُ كلّها فى أنّه يحمل على الجزئيّات الواقعة تحتها فانّ النّوع الاضافىّ لا يُقاس الى ما تحتهُ من حيث هو نوعٌ اضافىٌّ بل يُقاس الى ما فوقه»، و ايضاً القسمة المخمّسة تخرُجُ الحقيقىّ وحده، و الّتى تخرج الاضافىّ انّما تكون بالقوّة مسدّسة لأنّها لا تخرُجُ الاضافى وحدهُ من غيرِ اعتبار الحقيقىّ و ذلک لأنّا نقول:

اذا أردنا الحقيقىّ – مثلاً – الكُليّات المحمولة امّا ذاتيّةٌ لموضوعاتها، و امّا عرضيّة، و الذّاتيّة امّا مقولةٌ فى جواب «ما هو» على مختلفات الحقيقة و هى الجنس أو على متّفقاتها و هى النّوع، و امّا ليست بمقولة و هى الفصل، و العرضيّة امّا مخصّة بموضوعاتها و هى الخاصّة، أو غيرُ مختصّة و هى العرض، فهذه القسمة و ما يجرى مجراها تخرُجُ الحقيقىّ وحده مخمسّة، و أمّا اذا أردنا الاضافىّ فنقول: مثلاً الكليّات تنقسمُ الى ممكنة الوقوع فى جواب «ما هو»، و الى ما لا يمكن وقوعها فيه، و ممكنة الوقوع، اذا ترتّبت فى العموم و الخصوص فالعامّ جنسٌ للخاصّ، و الخاصُّ نوعٌ له، و ما لا يمكن أن يقع فى جواب «ما هو» ينقسمُ الى ذاتىّ هو الفصل، و الى عرضىّ، و هو امّا الخاصّة، أو العرض و هذه القسمة مشتملةٌ الى ذاتىّ هو الفصل و الى عرضىّ و هو امّا الخاصّة أو العرض و هـذِهِ القسـمة مشتملةٌ على قسمٍ آخر و هو ما يمكنُ وقوعه فى جواب «ما هو» و لا يترتّب و لا يعتبرُ ترتّبه تحت عامّ و هو النّوع الحقيقىّ فيكون بالقوّة مسدّسة، و لا محيص عن ذلک فى كلّ قسمة يجرى مجراها فى اخراج الاضافىّ.

* اشارةٌ الی رسوم الخمسة *

«فالجنسُ یرسم بأنّه کلّیٌ یحمل علی أشیاء مختلفة الحقائق فی جواب «ما هو»، و الفصلُ یرسم بأنّه کلیّ یحمل علی الشّیء فی جواب أیّ شیء هو فی جوهره، و النّوع یرسِمُ بأحد المعنیین أنّه کلّیٌ یحمل علی أشیاء لا تختلف الاّ بالعدّ فی جواب «ما هو»، و یرسمُ بالمعنی الثّانی أنّه کلّی یحمل علیه الجنس و علی غیره حملاً ذاتیاً أوّلاً، و الخاصّة ترسم بأنّها کلیّة تُقال علی ما تحت حقیقةٍ واحدةٍ فقط قولاً غیر ذاتی، العرض العامّ یرسم بأنّه کلّیٌ یُقال علی ما تحت حقیقةٍ واحدةٍ و علی غیرُها قولاً غیر ذاتیّ».

اقول: الکُلّی هو الجنس للخمسة و لذلک وضعهُ فی أوائل رسومها و الکلّی یقع بالاشتراک علی طبایع الموجودات وحدها و هو الطّبیعیّ، و علی العموم الّذی اذا لحقها اشترکت الجزئیّات فیها و هو المنطقیّ، و علی الملحوق مع الّلاحق و هو العقلیّ، و قد مرّ ذکرُها، فالجنسُ للخمسة هو المنطقی لا غیر و انّما قال فی رسم الفصل یحمل فی جواب «أیّ شیء هو» فی جوهرِهِ لأنّ الخاصّة أیضاً قد تحمل فی جواب «أیّ شیء هو» الّا أنّهما انّما یفعل تمییزاً عرضیّاً لا ذاتیّاً و جوهریّاً، و قال فی رسم النّوع الاضافی: انّ الجنسَ یحملُ علیه أیضاً حملاً ذاتیاً أوّلیاً لأنّ الجنس البعید یحملُ علیه أیضاً حملاً ذاتیّاً لکنّه لا یکون أوّلیاً و هو لا یکون نوعاً بالقیاس الی القریب، و الباقی ظاهرٌ، و انّما جعل هذه الأقوال رسوماً لا حدوداً لأنّ الحمل علی الشّیء أمرٌ عارض لماهیّة الکُلیّات و غیر مقوّمٍ ایّاها فانّ الجنس فی نفسه هو الکلّی الذّاتی لمختلفات الحقیقیة بالاشتراک سواءٌ حمل علیها أو لم یحمل، و أمّا حمله علیها أو کونه صالحاً لأن یحمل فممّا یعرض لها قعد تقوّمه، و کذلک فی البواقی. و انّما أورد الشّیخ رسومها دون حدودها، لأنّها أشدُّ مناسبةً لبیاناتها المتقدّمة.

* اشارةٌ الی الحدّ *

«الحدُّ قول دالٌّ علی ماهیّة الشّیء.»

هذا حدّ الحدّ[1] و قد يرسمُ بأنّه قولٌ يقومُ مقام الاسم المُطابق فى الدّلالة على الذّات، و

---

۱ - قوله: «هذا حدّ الحدّ» و انّما جعل هذا حدّاً، و الثّانى رسماً لانّ كون القول بحيث يقوم مقام الاسم المطابق امرٌ خارج عن الحدّ و لااقلّ من كون الاسم المطابق خارجاً عنه، و الحدُّ التّام و النّاقص يشتركان فى انّ كُلّ منهما تعريف بالذّاتيات، و يختلفان بانّ التّام يشتمل على جميعها، و النّاقص على بعضها، و المُساواة ان اعتبرت فى مطلق التّعريف فلابُدّ ان يعتبر فى الرّسم ايضاً مع ادن الشّارح لا يعتبرُ فى الرّسم النّاقص على ما سيجىء، و ان لم يعتبر فيه فما الّذى اوجب فى الحدّ النّاقص دون الرّسم النّاقص، و امّا اسمُ الحدّ واقعٌ على التّامّ و النّاقص بالاشتراک فهو باطلٌ لما ظهر من انّ صدقه عليهما بالمعنى و الفرق بانّ التّامّ يدلّ على الماهيّة بالمطابقة دون النّاقص لا يفيدُ الاشتراک لجواز اشتراک المختلفات فى امرٍ ذاتيٍ. نعم اطلاق اسمُ الحدّ عليهما متفاوة بالقوّة و الضّعف فيكونُ مقولاً بالتّشكيک كما فى الحدود النّاقصة و ليس اسقاط بعضُ الذّاتيات عن الحدّ التّامّ الّا كاسقاط بعضُها عن النّاقص، و اعترض الامام بـانّ القـول المُشـتمل عـلى الذّاتيات المميّز عن الغير قد لا يتضمّن كُلّ الذّاتيات كقولنا «الانسان جسمٌ ناطقٌ» فانّه ليس تعريفاً رسمياً لانّ الرّسم تعريفٌ بالخارج فهو ناقصٌ فالحكمُ بوجوب اشتماله على كُلّ الذّاتيات يكون مستدركاً. اجاب الشّارح بانّ الحدّ اذا اطلق غير مقيّدٍ لا يُراد به الّا الحدّ التّام الحقيقى، ايّاه عنى الشّيخ فى هذا الفصل، و اعترض ثانياً ناقلاً من «الحكمة المشرقية» بأنّ الحدود لا يتركّب من الجنس و الفصل، فانّ الماهيّات المركّبة، منها ما يتألّف حقايقها من الاجناس و الفصول فلابُدّ أن يكون حدودها مشتملةٌ عليها، و منها ما تركّبها على غير ذلک النّحو فقد يحدّ بحدود لتركّبها من الاجناس و الفصول لانتفائها بل من اجزائهما، و المقصودُ من التّحديد أن تدلّ على الماهيّة يحصل فى العقل صورة مطابقة لها و رُبما يقع تركيب الشّىء مع احدى عللهِ أمّا الفاعلية فمثلُ العطاء فانّه اسمٌ لفائدة مقرونة بالفاعل، و أمّا المادّة فمثل «الغرّة» فانّها اسم للبياض المـقرون بموضعٍ معيّنٍ و هو جبين الفرس و امّا الصّورة فكالافطس فانّه اسمٌ للانف المقعر و أمّا الغـاية فكالخاتم فانّها اسمٌ لحلقة يزينُ بها الاصبع، و قد يقع التّركيب مع المعلول كالخالق و قد يكون التّركيب من اشياء لا علية بينهما امّا متشابهاً كالعدد أو غيرُ متشابهٍ كما فى البلقه و اجزاء السّرير، و بالجملة المركّب من الاجزاء الغير المحمولة اذا اورد فى تعريفها تلک الاجزاء، فلا شکّ أنّه يحصُلُ فى العقل صورة مطابقه له فيكون حداً مع عدم اشتمالِهِ على الجنس و الفصل و اجاب الشّارح بأنّ التّركيب لا فى العقل فقط، أو فى الخارج و العقل و التّركيب العقلى المـحض، لا يكون الّا من الجنس و الفصل و كُلّ مركبٍ خارجيٍ فهو مركبٌ عقلىّ ضرورةً أنّ اجزاء الخارجيّة

ما لم یحصل ماهیّة فی العقل، فلابُدّ من اشتمال حدودها علی اجزائها امّا علی حدودها، ان کانت مرکبةً أو رسومها ان کانت بسیطةً.

فان قلت: انّما یکون الترّکیب بحسب العقل، فلا یکونُ من الجنس و الفصل، فانّ العقل اذا رکب ماهیة من المقولات العشر - مثلاً - لم یکن ذلک الترّکیب من الجنس و الفصل، فهو مرکبٌ عقلیّ.

- فنقول: الکلامُ فی الماهیّات الحقیقة، فانّها امّا أن یکون بسیطة أو یکون مرکّبة، و البسیطةُ امّا أن یکون مرکّبة فی العقل، فلابُدّ أن یکون مرکبةً من أجزاء محمولِهِ هو الجنس و الفصل، لانّ تلک الاجزاء یتّحدُ مع الماهیّة وجوداً أو ما یخالفها مفهوماً و لا معنی للحمل الّا هذا، و امّا أن لا یکون مرکّبة من أجزاء محمولِهِ فی العقل و البسایط الخارجیّة المُرکّبه فی العقل یسمّی ذوات الماهیّات بناءً علی ما مرّ من أنّ الماهیه کثیراً ما یطلقُ علی الماهیّه المرکّبه فی العقل، فحیثُ اطلق الشّیخ الماهیة فی حدّ الحدّ، دلّ علی تخصیص الحدّ بذوات الماهیّات فلا اشکال. و من النّاس من زعم أنّ کُلّ مرکبٍ فهو مرکبٌ من الجنس و الفصل، لا المرکّب العقلی فقط، و أمّا المُرکّب الخارجی، فلاندراجه تحت جنس من الاجناس العشرة، و اذا کان له جنسٌ کان مشتملاً علی الجنس و الفصل و ترکّبه من الاجزاء الغیر المحمولة لا یُنافی ترکّبه من الاجزاء المحمولة، فانّ العدد مثلاً مع کونه ذا أجزاء غیر محمولة مرکّبٌ أیضاً من الاجزاء المحمولة فانّه یندرجُ تحت مقوله الکیف، فحدُّهُ أنّه کم مرکّب من الوحدات و البیت مندرجٌ تحت الجوهر و تحتَ الجسم، فاذا کان تمام حقیقة المرکّب مجموعُ الجنس و الفصل، فما لم یجتمعا لم یتمّ حدّه هذا. و فیه نظرٌ، لانّ المرکّب اذا ترکّب من الاجزاء الغیر المحمولة و جعل تلک الاجزاء باسرها فی العقل، فلا شکّ أنّه یحصلُ ماهیة المرکّب فی العقل، فالقول الدّال علی مجموع تلک الاجزاء، لابُدّ أن یکون حدّاً تاماً، ثمّ الاجزاء المحمولة ان لم یشتمل علی تلک الاجزاء لیحصل منها صورة لماهیته ضرورة أنّ الصّورة المُطابقة هی الملتئمة من صور تلکَ الاجزاء و ان اشتملت علیها، فان لم یشتمل علی أمرٍ زایدٍ فهی تلک الاجزاء و ان اشتملت علی أمرٍ زایدٍ فذلک الامر الزّاید ان دخل فی حقیقته یکون الحدّ التّام بل حقیقة المرکّب قابلاً للزّیادة و النّقصان و هو مُحالٌ و ان لم یکن له دخلٌ فی الحقیقة، لزم اعتبار الامر الخارجی فی الحدّ التامّ، هذا خلفٌ و الحاصل أنّ مجموع الاجزاء الغیر المحمولة تمام حقیقة المرکّب فی العقل، کما انّه تمام الحقیقة فی الخارج، فلو کان له أجزاءٌ محمولةٌ مغایرةٌ لتلک الاجزاء بوجهٍ ما، لکان مجموعُها أیضاً تمام

الحدّ، منهُ تامٌّ يشتمل على جميع المقوّمات، كقولنا للانسان انّه حيوانٌ ناطقٌ، و منهُ ناقصٌ يشتمل على بعضها اذا كان مساوياً للمحدود كقولنا له انّه جسمٌ أو جوهرٌ ناطقٌ، و التّامّ لا يكون الّا واحداً، و أمّا الحدودُ النّاقصة فكثيرةٌ يفضل بعضها على بعضٍ بحسب ازدياد الأجزاء، و أيضاً منهُ ما يكون بحسب الاسم، و منهُ ما يكون بحسب ماهيّة - كما مرّ -

و المُراد هيهنا هو الّذى بحسب الماهيّة، و اسمُ الحدّ يقعُ على التامّ و النّاقص بالاشتراک، لأنّ التّامّ دالٌّ على الماهيّة بالمُطابقة كالاسم الّا أنّ الاسم مفردٌ و الحدُّ مؤلّف، و النّاقص دالٌّ عليها لا بالمُطابقة بل بالالتزام و يقعُ على الحدود النّاقصة بالتّشكيک لأنّ المُشتمل على أجزاء أكثراً ولى بهذا الاسم من المشتمل على أجزاء أقلّ فاذا اطلق هذا الاسم فالجوابُ أن يحمل على التّامّ الّذى هو الحدُّ الحقيقى وحده، و ايّاهُ عنى الشيخ فى هذا الفصل.

قوله: «و لا شکّ فى أنّه يكون مشتملاً على مقوّماته أجمع، و يكون لا محالة مركّباً من جنسه و فصله لأنّ مقوّماته المُشتركة هى جنسه و المقوّم الخاصّ فصله».

اشارةٌ الى ما سبق من أنّ الدّالّ على الماهيّة انّما يكون مشتملاً على جميع المقوّمات، و اعلم أنّ الشّىء الّذى يرادُ تعريفُهُ يكون امّا بسيطاً و امّا مركّباً، و التّركيب امّا أن يكون فى العقل فقط، و امّا أن يكون فى العقل و خارجِهِ، و العقلىّ المحض هو التّركيب من الجنس و الفصل، و يختصُّ بأن يكون كلُّ واحدٍ من المُركّب و أجزائه مقولاً بالمؤاطاة

حقيقة المركّب فى العقل يكون لشىءٍ واحدٍ حقيقتان مُختلفتان فى العقل و انّه مُحال. لا يُقال المركّب من الاجزاء الغير المحمولة يلتئم من جزءٍ يخصُّهُ كالجزء الاخير و من جزءٍ مشتركٍ بينه و بين غيره، و الجُزء الخاصّ اذا اشتقّ يكون جنساً، فكُلّ مركبٍ خارجيٍ اذا اعتبر بالقياس الى العقل، يكونُ مركباً من الجنس و الفصل، لانّا نقول الاشتقاق يخرُجُ الجزء عن الجزئيّة، لانّه اعتبار الجُزء مع نسبةٍ هى خارجةٌ عن مفهوم الكُلّ، ضرورة خروج النّسبة بين الشّيئين عنهما و الجُزء مع الخارج، خارجٌ. نعم انّما يصحّ الحمل فقط. فقد بان انّ الماهيّة المُركّبة من الاجزاء الغير المحمولة، لا يكونُ مركّبة من الاجزاء المحمولة و بالعكس، بل الماهية المُركّبة من الاجزاء المحمولة لا يكون الّا بسيطة، م.

على الباقية، و التّركيب الخارجىّ قد يكون من أشياء ملتئمة شيئاً واحداً كالآحاد فـى العدد، و كالهيولى و الصّورة للجسم، أو غير ملتئمة شيئاً واحداً كالسّواد و غيره فى بلقة، أو من شىءٍ و ما يحلّ فيه كالجسم و السّواد فى الأسود، أو من شىءٍ و اضافتُهُ الى غيره كالرّجل و الابوّة فى الأب، و قد يكونُ على أنحاءٍ غيرُ ذلک ممّا يطول ذكرها، و كلُّ مركّبٍ خارجُ العقل مركّبٌ فى العقل، و لا ينعكس، و لكلّ قسمٍ من هذِهِ الأقسام تعريفٌ يخصّه، و أمّا البسائط فلا يعرّف بالحدود بل بالرّسوم و ما يجرى مجراها، و أمّا المُركّبات العقليّة فهى الّتى تُحدُّ بالحدود التّامّة المذكورة و هى ذوات الماهيّات على الاصطلاح المذكور قبل، و أمّا المُركّبات العقليّة فلذلک قال و يكونُ يعنى الحدُّ لا محاله مركّباً من جنسهِ و فصلهِ. و اذا ثبت هذا، فقد سقط الشكُّ الّذى يوردُ عليه و هو قولُهُم: ليس كل حدٍّ مركبّاً من جنسٍ و فصلٍ.

قوله : «و مالم يجتمع للمركّب، ما هو مشتركٌ و ما هو خاصٌّ لم يتمّ للشىء حقيقته المركّبة».

يُريدُ بالمركّب، العقلىّ الصّرف، فانّ سائر المُركّبات، لا يجبُ أن يكون مشتملاً على مشتركٍ و خاصٍّ.

قوله : «و ما لم يكن للشّىء تركيبٌ فى حقيقتهِ لم يدلُّ عليها بقولٍ».

يعنى: بالقول القول الّذى يكون حدّاً فانّ البسيط، قد يدلُّ عليه بقولٍ، و لكن لا يدلُّ عليه بقولٍ يكونُ حدّاً، بل بقولٍ يكونُ رسماً و ان لم يكن ذلکَ القول فى بعض الصّـور قاصراً عن الحدود فى افادة تصوّر ما يطلب تصوّره، و ذلک اذا كان مشتملاً على لوازم تقتضى انتقال الذّهن عنها الى حقيقة ملزومها كما هى، فانّ ذلک القول يقومُ مقامَ الحدّ فى افادة الغرض.

قوله : «و كلُّ محدودٍ مركّبٌ فى المعنى».

اقول: هيهنا صرّح بأنّهُ يُريدُ تركيب العقلىّ.

قوله: «و يجبُ أن يعلم أنّ الغرض فى التّحديد، ليس هو التّميز كيف اتّفق، و لا ايضاً بشرط ان يكون من الذّاتيّات من غيرِ زيادةٍ اعتبارٌ آخر، بل أن يتصوّر به المعنى كما هو».

اقول: الظّاهريّون يرون أنّ الغرض من التّحديد، هو التّمييز فحسب، و لذلک يجعلون كلّ قولٍ يطّردُ و ينعكس على الشّىء حدّاً له، ثمّ انّ تنبّه بعضهُ للذّاتيّات و العرضيّات جعل المميّز الذّاتىّ كيفما كان حدّاً، و الشيخ رَدّ عليهم جميعاً، و أبان أنّ الغرضَ من التّحديد تصوّر المعنى كما هو، فانّ من يروم تحقيق الأشياء، لا يقفُ دونها، و اعلم أنّ طالب التّمييز الكلىّ بالقصد الأوّل، لا يتحصّل غرضهُ الّا بعد أن يعرفَ الشّىء الّذى يريدُ تميّزه أوّلاً، ثمّ الأشياء الغير المُتناهية الّتى يُريدُ التّمييز عنها ثانياً، و أمّا طالبُ تصوّر المعنى كما هو، فقد يتحصّلُ له التّمييز الكلىّ تابعاً لمقصودِهِ بالقصد الثانى.

قوله: «و اذا فرضنا انّ شيئاً من الأشياء لهُ بعدُ جنسهَ فصلان يساويانه كما قد يظنّ أنّ الحيوان له بعد كونِهِ جسماً ذا نفسٍ فصلان كالحسّاس و المتحرّک بالارادة، فاذا اورد أحدهما وحده كفى ذلک فى الحدّ الّذى يُراد به التّميز الذّاتىّ و لم يكف فى الحدّ الّذى يطلبُ فيه أن يتحقّق ذات الشّىء و حقيقته كما هو».

قدّم الكلام فى كيفيّة اشتمال الشّىء على فصلين متساويين، فلا وجه لاعادتِهِ، و المنطقىّ من حيثُ يجوزّ ذلک، فعليه أن يحكم بوجوب ايراد الفصول جميعاً حتّى يتمّ المقومّات.

قوله: «و لو كان الغرضُ فى الحدّ التّمييز بالذّاتيّات كيف اتّفق، لكان قولنا: الانسان جسمٌ ناطقٌ، مائت حدّاً».

هذه حجّةٌ جدليّة، يحتجُّ بها على القوم، فانّهم مع قولهم بأنّ الغرض من الحدّ هو التّمييز بالذّاتيّات اعترفوا بأنّ هذا ليس حدّاً تامّاً، و هو مناقضٌ لقولهم، و «المائت» عندهم فصلٌ أخيرٌ بعد النّاطق. فانّ الانسان يُشاركُ الأفلاک و الملائكة بزعمهم فى كونهم حيّاً ناطقاً و يمتازُ عنها بالمائت، و الحقُّ أنّ الحىّ النّاطق، يقعُ عليها بمعنين.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«اذا كانت الأشياء الّتی تحتاج الی ذكرها معدودة[1] و هی مقوّمات الشّیء لم يحتمل التّحديد الّا وجهاً واحداً من العبارة الّتی تجمع المقوّمات علی ترتيبها أجمع، و لم يمكن ان يوجز و لا أن يطوّل، لأن ايراد الجنس القريب، يُغنی عن تعديدِ واحدٍ واحدٍ من المقوّمات المُشتركة اذا كان اسمُ الجنس يدُلُّ علی جميعها دلالة التّضمّن. ثمّ يتمُّ الأمر بايراد الفصول، و قد علمت أنّه اذا زادت الفصول علی واحدٍ، لم يحسن الايجاز و

---

۱ - قوله: «اذا كانت الاشياء التی تحتاجُ الی ذكرها معدودة»، هذا لا يستلزمُ امكان أن لا تكون المقدّمات معدودة، بل الكلام انّما هو مبنیٌّ علی التّقدير الواقع و يمكن أن يقال: الّذی ثبت بالبُرهان، امتناع تركيبِ الماهيّة المعقولة من أجزاء لا يتناهی فيجوزُ تركّب الماهيّة الغير المعقولة منها، فلهذا قدرتنا هی المقدّمات، و يلوحُ من عبارةِ الفصل تناقضٌ لانّه ذكر فی مطلعِهِ أنّ التّحديد لا يحتملُ الّا عبارةٌ واحدةٌ و أكد بقوله: لم يكن أن يوجز و لا أن يطول، ثمّ جوّز التّطويل و سلم أن ذلک الايجاز، عبارةٌ واحدةٌ و أكدٌ بقوله: «لم يكن أن يوجز و لا أن يطول»، ثمّ جوّز التّطويل و سلم أن ذلک الايجاز ليس بمحمودٍ و يمكنُ أن يتفصّی عنه بان المُرادُ التّنبيه علی فسادِ قول من يقول: الحدُّ قولٌ وجيزٌ يدلُّ علی جميع المقوّمات، فانّهم ان أرادوا بذلک الوجازة والاطناب، من حيثُ المعنی فالحدُّ لا يقبل الوجازة و الاطناب، بحسب المعنی و اليه أشار بقوله: «و لا يمكن أن يوجز و يطول»، و غايةُ الوجازة، ايرادُ اسم الجنس القريب و الفصل، لكن ليس وجازةٌ فی المعنی، فانّ اسم الجنس، يدلّ علی كُلّ واحدٍ واحد من المقوّمات المُشتركة، و ان أرادوا الوجازة من حيثُ اللّفظ فهو الضّابط لانّا لو فرضنا أن يتعمد متعمدٌ أو يسهو ساهٍ و يأتی بدل اسم الجنس، بحدّه، لم يخرج عن كونِهِ حاداً مع أنّه لا وجازة هيهنا و بهذا يندفعُ التّناقص، ثمّ لما أشار الی تزييف مقالتهم صرّح به و قال: ثمّ قول القائل الحدّ قولٌ وجيزٌ تقريره أن الوجازة اضافة غير محدودة فقد يكون الشّیء وجيزاً بالقياس الی شیءٍ، طويلاً بالقياس الی غيره، و استعمال الامور الاضافيّة فی تحديد الامور الغير الاضافية، خطاءٌ علی ما ذكر فی كتاب الجدل.

- فان قلت: الحُدّ مضافٌ الی المحدود، فكيف لا يكون اضافياً؟

- أجاب الشّارح بانّ هذه الاضافة، خارجةٌ عن ماهية الحدّ، و من جعل الوجيزة فی حدِّهِ جعلها داخلة فی الحدّ. و فيه نظرٌ، لانّ المحدود لا ينافی كونه غيرُ مضافٍ الی غيرِهِ و هو المُراد بأنّه غير اضافی، م.

الحذف اذاكان الغرض بالتّحديد تصوّر كنه الشّيء كما هو و ذلك يتبعه التّمييز أيضاً، ثمّ لو تعمّد متعمّدٌ أو سهى ساهٍ أو نسى ناسٍ اسم الجنس و أتى بدله بحدّ الجنس، لم نقل انّه خرج عن أن يكون حادّاً مُستعظمين صنيعهُ فى تطويل الحدّ، فلا ذاك الايجاز محمودُ كلّ ذلك الحمد، و لا هذا التّطويل مذمومُ كلّ ذلك الذمّ اذا حفظ فيه الواجب من الجمع و الترتيب».

اقول: الوهمُ فى هذا الفصل، هو غلطُ جماعة من المنطقيّين فى تحديد الحدّ، و ذلك قولهم: الحدُّ قولٌ وجيزٌ دالٌّ على تفصيل المعانى الّتى يشتملُ عليها مفهوم الاسم او ما يجرى مجراه، و التّنبيه على فسادِ ذلك بما ذكره غنىٌّ عن الشّرح و قد أفاد بقوله: «اذا حفظ فيه الواجب من الجمع و الترتيب» فائدةٌ و هى أنّ الحدَّ لا يتمُّ بجميع المقوّمات، بل يجبُ مع ذلك أن يترتّب فيقدّم الأجناس، ثُمّ يقيّد بالفصول ليتحصّل صورةً مطابقةً للمحدود.

قوله : «و كثيراً ما ينتفعُ فى الرّسوم بزيادةٍ تزيدُ على الكفاية للتميّز و ستعلم الرّسوم عن قريب».

يُريد بذلک الرّدّ على من يعتبر الايجاز بأنّ زيادة ذكر بعض اللوازم، أو القُيود فى الرّسوم المميّزة، يقتضى مزيد الايضاح و سهولة الاطّلاع على حقيقة المطلوب.

قوله : «ثمّ قول القائل انّ الحدّ قولٌ وجيزٌ كذا و كذا، يتضمّنُ بياناً لشيءٍ اضافيٍّ مجهولٍ لأنّ الوجيز غيرُ محدودٍ، فرُبماكان الشّيء و جيزاً بالقياس الى شيءٍ، طويلاً بالقياس الى غيره و استعمال أمثال هذه فى حدودِ امورٍ غيرُ اضافيّة خطاءٌ قد ذكر لهم فى كتبهم فليتذكرّوه».

اقول: يُشير الى مواضع الجدليّة المُتعلّقة بالحدود، فانّ منها موضعاً يشتملُ على تخطئة تحدّد غير الاضافىّ بالاضافىّ كمن يحدُّ النّار بأنّها أخفُّ الأجسام و ألطفها.

و اعلم أنّ الحدّ مُضافٌ الى المحدود الّا أنّ الاضافة عارضةٌ له ليست داخلةً فى ماهيّته، و من جعل الوجيز جزئاً من حدِّهِ جعلها داخلة فى ماهيّته.

* اشارةٌ الی الرّسم[۱] *

۱ - قوله: «اشارة الی الرّسم» عُرف الرّسم بأنّه قولٌ مؤلفٌ من أعراض الشّیء و خواصّهِ الّتی تخصّصُ جملتها بالاجتماع. قوله: «من أعراضه و خواصّه» یخرُجُ الحدُّ التّام و النّاقص. و قوله: «تختصّ جملتها بالاجتماع» اشارةٌ الی الخواص المُرکّبة فانّها تخصّ المرسوم بالاجتماع، و هذا رسمٌ للرّسم لانّه تعریف بالاخصّ لخروج الرّسم التّام منه، و قد شرط المُساواة فی الحدّ، دون الرّسم الّا أنّها من شرایط وجودیة فانّه لو کان أعمٌ یتناول ما لیس منه و ان کان أخصٌّ تخلی عما هو منه و علی هذا یجوز الرّسم بالاعمّ والاخصّ الّا أنّه لا یکونُ حدّاً، الفرقُ بینه و بین الحدّ مما لیس بظاهر. و أوردا الامام الاشکال علی شرطیّة المُساواة بأنّ المُساواة اللازم لا یـعرف الّـا بمعرفةِ الملزوم، فلو عرف الملزوم منه دار، و أجاب بأنّ الامور الّتی یرسمُ بها، لیست مساویة للرّسوم حتّی یتوقّف العلم بمساواتها علی العلم به، بل المجموع هو المساوی، و نقل الشّارح الکلام الی المجموع و أجاب عنهُ بأنّ الشّرط لیس هو العلم بالمُساواة بل نفسها، ثمّ فصّلَ ذلک بأنّ المعروف امّا أن یعرف لنفسه أو لغیره و أیاً ما کان لا یحتاج طالبُ المعرفة الی تقدّم العلم بالمُساواة، أمّا اذا عرف لنفسه فلانّه اذا حصل لوازم و عوارض وانتقل من بعضها الی المطلوب علم أنّه مساوٍ له، و أمّا اذا عرفَ لغیرِهِ فکیفی فی تعریفِهِ أن یعلم المُساواة، و أمّا الغیرُ الطّالب فینتقلُ ذهنُهُ الی المرسوم من غیرِ تقدّمُ العلم بالمُساواة. و فی قوله: «و هو یشتملُ علی قرینةٍ عقلیةٍ» نظرٌ لانّ القرینة العقلیّة، امّا أن یعتبر فی تعریفِ الفصل أو لا یعتبرُ و أیاً ما کان، لا یکونُ التّعریف به حّداً ناقصاً أمّا اذا لم یعتبر فلانّه لا یکونُ حینئذٍ تعریفاً علی ما ذکره، و أمّا اذا اعتبر فلانّ القرینة خارجةٌ عن الماهیّة، و المُرکّبُ من الخارج و الدّاخل لا یکونُ حدّاً فضلاً عن کونه ناقصاً، و کذا فی قوله: «و انّما یتعلّقُ بالصّناعة تألیفُ مفرداتها» لانّه کما یتعلّق بالصّناعه تألیف المُفردات کذلک یتعلّق بها تحصیلها، و قد ذکر فیما قبل، أنّ النّظر بالمعنی الثّانی، یحتاجُ فی جزئیّتِهِ الی المنطق الّا أنّ بیانه لامتناع التّعریف بالخاصّة وحدها و الفصل وحده تامٌ لانّ الانتقال من الحدود و الرّسوم صناعیٌ فلابُدّ أن تکون مرکبةً علی ما مرّ فی أوّل الکتاب و أجود الرّسوم ما یوضع فیه الجنس أولاً لانّ اللوازم والخواصّ لا تدلُّ الّا علی شیءٍ ما یستلزمُ تلک اللوازم و تختصُّ تلک الخواص بها فالضّاحک و الکاتب شیءٌ له الضّحک و الکتابة و أمّا أن ذلک الشّیء هل هو حیوانٌ أو انسانٌ فلا یعلم الّا بقرینة، ثمّ اذا ذکر الجنس علم أصل الذّات و تخصیصهُ بتلک اللوازم و الخواص، و اعلم أنّ الواضع رُبما یتصوّر الاشیاء بوجوهٍ و معانٍ و یضع بـازاء تـلک المعانی و الوجوه ألفاظاً ثمّ انّ لتلک الالفاظ حقایق و ماهیّات فی نفس الامر فتعریفُ الشّیء بما

«و امّا اذا عرّف الشّىءُ بقولٍ مؤلّفٍ من أعراضه و خواصِّهِ الّتى تختصُّ جملتها بالاجتماع، فقد عرّف ذلك الشّىء برسمه».

اقول: ما ذكرُهُ الشّيخ رسمٌ للرّسم،و حدّه أن يقال هو قول مؤلّف من محمولات لا تكون ذاتيّة بأجمعها، أو لا تكون على ترتيبها الواجب يُراد بهِ تعريفُ الشّىء و الرّسم منه تامٌّ يفيدُ التمييز عن كلّ ما يغايرُ المرسوم، و منه ناقصٌ يفيدُ التّمييز عن بعضِ ما يغايره، و قيل التامُّ هو الّذى يشتملُ على الذّاتيّات و العرضيّات، و النّاقص ما اقتصر فيه على العرضيّات و أيضاً منه جيّدٌ يساوى المرسوم و يكون أبين منه، و منه ردىءٌ و هو ما يخالفه، فمن شرائط الجودة، المُساواة للمرسوم لئلّا يتناول ما ليس منه أو تخلّى عمّا هو منه، و رُبما لم يكن كلّ واحدٍ من العرضيّات مُتساوياً و اجتمع منها ما يكون مساوياً فيصيرُ رسماً كما يقال – مثلاً – فى رسم الخُفّاش انّه الطّائر الولود، و قول الشيخ: «الّتى تختصُّ جملتها بالاجتماع» اشارةٌ الى هذا المعنى و الاشكالُ الّذى أوردَهُ الفاضل الشّارح و هو أنّ مساواة اللازم الواقع فى الرّسم لملزومه، لا تعرفُ الّا بعد معرفة الملزوم، فيكون معرفةَ الملزوم به دوراً لا ينحلُّ بما ادّعى حلّهُ به و هو قوله يقيّدُ اللوازم الغير المُساوية بعضُها ببعضٍ، حتّى تركّب منها ما يكون مساوياً و يعرف به و لا يلزم الدّور.

فانّ الاشكال فى كيفيّةِ معرفةِ كونُ المجموع مساوياً بحاله و حلُّهُ أن يقال: المُساواة فى نفس‌الأمر، هى غيرُ العلم بالمُساواة، و الشّرط فى انتقال الذّهن عن اللازم المُساوى الى الملزوم هو المساواة فى نفس‌الأمر، لا العلم بها، فاذا نظر الباحث عن الشّىء فيما

وضع عليه اللّفظ حدّه بحسب الاسم، و بتلك الحقايق الثّابتة فى نفس‌الامر حدّهُ بحسب الحقيقة، و قد يتصوّرُ الواضع حقيقة الشّىء و يضع لها اللّفظ و حينئذٍ يكونُ الحدّ بحسب الاسم و الماهيّة واحداً، و كما أنّ للماهيّة لوازم و خواصٌّ اذا عرفت بها، يكون رسماً بحسب الماهيّة كذلك المفهوم قد يكون له لوازم و خواص اذا عرفَ بها يكونُ رسماً بحسب الاسم و لما كان المهندس لا يعلم حال زوايا المثلّث الّا بعد العلم بحقيقته كان تعريف المثلّث بحال زواياه لا يكون رسماً بحسب الحقيقة بالقياس اليه لانّ العالم بحقيقة الشىء، لا فائدة له فى رسمه، نعم يجوز أن يكون رسماً له بحسبِ الاسم فانّه رُبما لم يتصوّر مفهوم المثلّث و كان مفيداً له فى معرفة المفهوم، م.

یکشفُهُ من لوازمِهِ و عوارضِهِ مساویةً کانت أو غیرُ مساویة، مفردٌ أو مرکّبةٌ و اصله بعضها الی ذلک الشّیء علم بعد ذلک أنّه کان مساویاً له و لا یلزمُ الدّور، ثم انّه یعرفُ غیرُهُ بما یعرّف مساواته و لا یحتاجُ ذلک الغیر أیضاً الی تقدّم العلم بالمُساواة، و اعلم أنّ اللازم الواحد و ان کانَ مساویاً له و لا یلزمُ الدّور، ثمّ انّه یعرفُ غیره بما یعرّف مساواته و لا یحتاجُ ذلک الغیر أیضاً الی تقدّم العلم بالمُساواة، و اعلم أنّ اللازم الواحد، و ان کان مساویاً فانّهُ لا یکونُ من حیثُ هو واحدٌ رسماً، و کذلک الفصل وحدهُ لا یکون حدّاً ناقصاً و ذلک الواحدُ منها لا یدُلُّ علی الشّیء المطلوب بالمطابقة، و الّا لکان اسمه، بل انّما یُدلُّ علیه بالالتزام و هو یشتملُ علی قرینةٍ عقلیّةٍ موجبةٍ لنقل الذّهن من اللازم الی الملزوم، و تلک القرینة ان صرّح بها اقتضت لفظاً آخر بازائِهِ فکان الدّالُّ بالحقیقة شیئین لا شیئاً واحداً، و لهذا السّبب یعدّ الحدود و الرّسوم فی الأقوال دون المُفردات من الألفاظ، و أیضاً انتقال الذّهن من شیءٍ الی شیءٍ علی سبیلِ اللّزوم أمرٌ ضروریٌّ لیس للصّناعة فیه مدخل، و الانتقال من الحدود و الرّسوم الی المطالب صناعیٌّ و انّما یتعلّق بالصّناعة تألیفُ مفرداتها لا غیر، فهی لا تکون الّا مؤلّفة.

قوله: «و أجود الرّسوم ما یوضع فی الجنس أوّلاً لتفید ذات الشّیء، مثالُهُ ما یُقال للانسان انّهُ حیوانٌ مشی علی قدمیه عریض الأظفار ضحّاکٌ بالطّبع، و یُقال للمثلّث انّه الشّکل الّذی له ثلاث زوایا».

و ذلک لأنّ اللوازم و الخواصّ، بل الفصول، لا یدُلُّ بالوضع الّا علی شیءٍ ما یستلزمُها أو یختصُّ بها، أمّا ما ذلک فی ذاتِهِ و جوهرِهِ فلا یدُلُّ علیه الّا بالانتقال العقلیّ، و اذا وضع الجنس دلّ علی أصل الذّات ثُمّ یتمُّ التّعریف بالحاق اللوازم و الخواصّ به.

قوله: «و یجبُ أن یکون الرّسم بخواصٍّ و أعراضٍ بیّنة للشّیء فانّ من عرّف المثلّث بأنّه الشّکل الّذی زوایاهُ مثلُ القائمتین لم یکن رسمه الّا للمهندس».

اقول: هذا شرطٌ آخر فی جودة الرّسم، و قد سبق ذکره، و لمّا کان حالُ الشّیء فی البیان و الخفاء مختلفاً، و رُبما کان البیّن عند شخص خفیّاً عند، آخر یکونُ بعض الأقوال رسوماً عندَ قومٍ غیرُ رسومٍ عندَ آخرین، و ما تمثّل به فی آخر الفصل و هو أنّ رسم المُثلّث

بحالِ الزّوايا لا يكون الّا للمُهندس فالصّحيح أنّه لا يكونُ له أيضاً الّا بحسبِ الاسم دون الماهيّة فانّ المُهندس ما لم يعرف حقيقة المُثلّث، لا يُمكن أن يعرف حالَ زواياهُ، فكما كان من الحدود، حدودٌ شارحةٌ للاسم، و حدودٌ دالّةٌ على الماهيّة فكذلک الرّسوم.

* اشارةٌ *

الى اصناف من الخطاء تعرض فى تعريف الاشياء بالحدّ و الرّسم

«و اذا عرفت نفعت بأنفسها و دلّت على أشكال لها فى غيرها».

اقول: هذِهِ اصولٌ نقلها عمّا يتعلّقُ بالحدود و الرّسوم من كتاب الجدل و هى و امثالُها فى ذلک الكتاب، يسمّى بالمواضع، و المواضع كلٌّ حكمٍ ينشعبُ منه أحكام آخر يمكن أن يجعل كلَّ واحدٍ منها مقدّمة، فمن هذه الاصول، ما يتعلّقُ بالألفاظ، و منها ما يتعلّقُ بالمعانى، و قدّم المواضع اللفظيّة.

قوله : «و من القبيح أن يستعملَ فى الحدود الألفاظ المَجازيّة و المُستعارة و الغريبة و الوحشيّة، بل يَجبُ أن يستعملَ فيها الألفاظ المُناسبة النّاصّة المعتادة».

اقول: يُريد بالحدود، الأقوالُ الشّارحة مطلقاً، و اللفظُ المجازيّ و المُستعار[1] هُما ما

---

۱ - قوله: «و اللفظُ المجازى و المستعار» أقول: المجازُ ما يُطلق على غيرِ ما وُضعَ له بقرينةٍ يقتضى العُدول عنه، أى عما وضعَ لهُ الى الغير من شبهٍ، كما يُقال: زيد أسدٌ فى الشّجاعة، فقوله: «فى الشّجاعة» قرينةُ التجوّز، أو نسبة كقوله: «و اسئل القرية» فنسبةُ السّؤال الى القرية، قرينةُ المجاز، أو أمرٍ عقليٍ كما يقال: «رأيت أسداً فى الحمّام» فالعقل ينتقلُ الى التّجوّز من قرينة الحمّام و يفترقان بانّ ذلک الاطلاق فى المجاز كثيراً ما يكون مستمراً او مشهوراً، و رُبما يُلاحظ فيه الحقيقة بناءاً على الشُّهرة كانّه صارَ فى ذلک المعنى المجازى حقيقة، و فى الاستعارة يكونُ مستبعداً، أى لا يكونُ مشهوراً فلابُدّ من ملاحظةِ الحقيقة فيه، و أنت خبيرٌ بأنّ هذا الفرق فيه ركاكة و سماجة. و الاولى أن يُقال: اللّفظُ المستعمل فى معنى، امّا أن يكون موضوعاً له سواءٌ كان وضعاً او لا، أو ثانياً، أو لم يكن موضوعاً، فان كان موضوعاً، فامّا أن يحتمل معنىً آخر أو لا، فان لم يحتمل يسمّى اللفظ بالنّسبة الى ذلک المعنى نصاً، و ان احتمل معنىً آخر فامّا أن يكون هذا الاحتمال مرجوحاً بالنّسبة الى احتمال معنى الاول أو مساوياً، أو راجحاً فان كان الاوّل، يسمّى

یُطلق علی غیرِ ما وِضعَ‌له لقرینةٍ تقتضی العدول عنهُ الی الغیر من شبهٍ، أو نسبةٍ، أو أمرٍ عقلیّ، أو غیرُ ذلک، و یقابلهما الحقیقة و یفترقان بأنّ ذلک الاطلاق فی المجاز یکون مستمرّاً و رُبما لا یُلاحظ الحقیقة فیه، و فی الاستعارة یکون مبتدعاً و یُلاحظ کونُ ذلک الاطلاق لیسَ بحقیقی. فالمجاز فی المُفردات کاطلاق النّور علی الهدایة، و النّظر علی الفکر، و فی المرکّبات کقوله تعالی: «و اسئل القریة»[1]، و الاستعارةُ فی المُفردات کذنب السّرحان علی الصّبح الأوّل، و فی المُرکّبات، کقوله تعالی: «و اخفض جناحک»[2].

و الألفاظُ الغریبة، هی الّتی لا یکونُ استعمالُها مشهوراً، و یکونُ بحسب قومٍ و قوم، و یُقابلها المعتادة. و الوحشیّة، هی الّتی تشتملُ علی ترکیبٍ ینتفرُ الطّبع عنه، و یقابلُها العذبة. و اذا اجتمعت الغرابة و الوحشیّة فی لفظٍ، فقد سمج جدّاً و استعمال أمثال هذهِ الألفاظ فی التّعریفات قبیحٌ، لأنّها محتاجةٌ الی کشفٍ و بیانٍ، فیلزمُ احتیاج قول الشّارح الی قولِ شارحٍ آخر.

و الألفاظُ النّاصّة هی الّتی تعبّرُ عن المقصود صریحاً و تزیلُ الاشتباه عمّا یکون فی معرضِهِ، و یُقابلُها الموهمة والمُغلقة و فی بعضِ النُّسخ بدل المعتادة «المعتدلة»، أی بین الرّکاکة العامیّة و المتانة المُفرطةِ الّتی تعدلُ بالذّهن عن فهم المعنی الی النّظر فی اللفظ.

اللفظُ بالنّسبة الی المعنی الاوّل «ظاهرٌ»، و ان کان الثّانی یسمّی «مجملاً»، و ان کان الثّالث یسمّی «مؤوّلاً». مثال النّص الانسان، و الظّاهر لفظ الکلام بالنّسبة الی الکلام الملفوظ، و المؤوّل لفظُ الکلام بالنّسبة الی الکلام النّفسانی. و المُجملُ کالعین، بالنّسبة الی الباصرة و الفوارة، و المجازُ لفظُ الخمر بالنّسبة الی العصیر، باعتبار الاوّل و المُستعار لفظُ «الاسد» بالنّسبة الی الرّجل الشّجاع. و الشّیخُ یُرید بالالفاظ النّاصة النّص، و الظّاهر جوازُ استعمالِهِ فی التّعریفات أیضاً. و انّما قال من القبیح غیرُ حاکمٍ بعدم الجواز لانّ ما یدلُّ علیه بالالفاظ المَجازیة و القرینة لو استجمع شرایط التّعریف لم یکن فیه خللٌ من حیث المعنی الّا انّه لما کان یحوج الی الاستکشاف، کان قبیحاً و فیه اشارةٌ لطیفةٌ الی انّه ان کان هُناکَ قرینةٌ دالّةٌ علی المُراد لم یقبح من حیث اللّفظ أیضاً اذ القُبح انّما یکون لاجل الاحتیاج الی الاستکشاف، م.

۱ - یوسف / ۸۲ ۲ - شعرا / ۲۱۵.

قوله : «فان اتّفق أن لا يُوجد للمعنى لفظٌ مناسبٌ معتادٌ فليخترع لهُ لفظٌ من أشدّ الالفاظ مناسبة، و ليدلّ على ما أُريد به، ثمّ يستعمل فيه».

اقول: قد يتّفقُ ذلک فی المُفردات و قد يتّفق فی المركّبات، و ذلک لأنّ النّاظر فی المعانى، رُبما يُدرک أشياء لم يُدركها واضعُ لغتِهِ، أو يسنح لهُ تركيبٌ يحتاجُ اليه لم يسنح لواضع لغته، فلم يضع لها اسماً و يحتاجُ النّاظر الى أن يعبّرَ عنها فيضطرُّ الى وضع الألفاظ بازائها، و انّما اشترط المُناسبة فيه، لأنّ الانتقال عن المعانى الأصليّة الى غيرها بسبب المُناسبة فيه، لأنّ الانتقال عن المعانى الأصليّة الى غيرها، بسبب المُناسبة، كما فی المجاز و الاستعارة و التّشبيه و غيرها طريقٌ مسلوکٌ فی جميع اللّغات، و المخترع لفظاً على هذا الوجه، لا يكون خارجاً عن مذهبِ اللُغة، و مثال المُخترعات فی المُفردات «العقل» و «النّفس»، و فی المُركّبات «القياس» و «الاستقراء».

قوله : «و قد يسهو المُعرّفون فی تعريفهم، فرُبما عرّفوا الشّیء بما هو مثلُهُ فی المعرفة و الجهالة، كمن يعرّفُ الزّوج بأنّه العدد الّذى ليس بفردٍ، و رُبما تخلطّوا ذلک فعرّفوا الشّیء بما هو أخفى منه كقولِ بعضهم انّ النّار هو الاسطقس الشّبيه بالنّفس، و النّفسُ أخفى من النّار، و رُبما تعدّوا ذلک فعرّفوا الشّیء بنفسه، فقالوا: انّ الحركة هی النّقلة و انّ الانسانَ هو الحيوان البشریّ، و رُبما تعدّوا ذلک فَعَرّفوا الشّیء بما لا يعرّف الّا بالشّیء امّا مصرّحاً أو مضمراً، أمّا المُصرّح فمثلُ قولهم: انّ الكيفيّة فانّها انّما تخالفُ المساواة و المُشاكلة بانّها اتّفاقٌ فی الكيفيّة، لا فی الكميّة و النّوع و غير ذلک، و أمّا المُضمر فهو أن يكون المعرّف به ينتهی تحليلُ تعريفه الى أن يعرّف بالشّیء و ان لم يكن ذلک فی أوّل الأمر، مثلُ قولهم: انّ الاثنتين زوجُ أوّلٍ، ثُمّ يحدّون الزّوج بأنّه عددٌ ينقسمُ بمتساويين، ثمّ يحدّون المتساويين بأنّما شيئان كُلّ واحدٍ منهما يُطابق الآخر مثلاً، ثمّ يحُدّون الشّيئين بأنّهما اثنان و لابُدّ من استعمال الاثنينيّة فی حدِّ الشّيئين من حيثُ أنّهما شيئان».

اقول: هی المواضع المعنويّة، فمنها تعريفُ الشّیء بما يُساويه فی المعرفة و الجهالة، ثُمّ بما هو أخفى، ثمّ بنفسِهِ، ثمّ بما لا يعرفُ الّا به، امّا بمرتبةٍ واحدةٍ و هو دورٌ ظاهرٌ أو بمراتبٍ و هو دورٌ خفیٌّ، و جميعُ ذلک ردیءٌ على التّرتيب المذكور، فالتّعريف بالمُساوى ردیءٌ لأنّه لا يفيدُ المطلوب، و بالأخفى أردأ منهُ لأنّه أبعدُ عن الافادة، و بنفس الشّیء، أردأ منهُ

لأنّ الأخفى يُمكنُ أن يصير أقدم معرفة فى بعض الصّور، فيعرّفُ به و لا يتصوّرُ ذلك فى نفس الشّىء، و الدّورىّ أردأ منهُ لأنّ الأوّل يقتضى أن يكون للشّىء عى نفسِهِ تقديمٌ واحد، و الثّانى يقتضى أن يكون له تقديمات[1] فوقَ واحدةٍ، و الدّور الظّاهر أشنع، و الخفىّ أردأ فى الحقيقة و الأمثلة مذكورة فى المتن.

---

۱ - قوله: «و الثانى يقتضى أن يكون له تقديمات» اقول: وجهُ هذا بان «ا» اذا توقّف على على «ب» و «ب» على «ج» و «ج» على «ا»، يلزمُ أن يتقدّم على نفسه تقدّمين لانّ «ا» يتوقّفُ على «ب» و «ب» على «ا»، فيتوقّفُ «ا» على نفسه، و ايضاً «ا» يتوقّفُ على «ج» و «ج» على «ا»، فيتوقّفُ «ا» على نفسه. فبحسب كُلّ توقفٍ يحصُلُ لالف، التّقدم على نفسه و هذا انّما يتمّ فى الدّور بمراتب، و أُجيب بأنّ فى الدّور بمرتبةٍ واحدةٍ ايضاً تقديمين لانّ «ا» يتقدّمُ على نفسه و «ب». و أُجيب بانّ المُراد استلزام الدّور للماهيّة فيكونُ هناک لشیء واحد تقديمات على نفسه فان «ا» لما توقّف على «ب» و «ب» على «ا» توقّف «ا» على نفسه، ثُمّ نفس «ا» توقّف على «ب» و «ب» على «ا» فيتوقّفُ نفس «ا» على نفسه، ثُمّ نفس نفس «ا» يتوقّفُ على «ب» على «ا» فيتوقّفُ نفس نفس «ا» على نفسه و هلمّ جرّاً الى أن يتعدّد النّفوس الى غير النّهاية و هذا آت فى تعريف الشّىء بنفسه فانّ «ا» اذا توقّف على نفسه، كان نفسُهُ أيضاً يتوقّفُ على نفسه و هلمّ جرّاً فهو ايضاً يقتضى أن يكون للشّىء تقدّمات على نفسه، الى غير النّهاية. فالفرق لا يكادُ يظهر الّا أن يحمل على الدّور بمراتب. و أورد الامام على تمثيل التّعريف بالمُساوى فى المعرفة، بتعريف الزّوج بما ليس بفرد الاشكال من وجهين، أحدُهُما انّ التّقابل بين الزّوج و الفرد، تقابل العدم و الملكة و الملكة أعرفُ من العدم، فلا يكونُ مساوياً له فى المعرفة و ثانيهما أنّ الزّوج يعرفُ بما ليس بفردٍ سواءٌ كان الفرد وجوديّاً أو عدمياً فيتوقّفُ على تعقّل الفرد فلا يكون مساوياً له فى المعرفة.

أجابَ الشّارح عن الاوّل، بانّ الزّوج و الفرد، و ان كان ملكة و عدماً، بحسب الحقيقة الّا أنّها ضدّان فى المشهور، و التّمثيل انّما هو مبنىٌّ على المشهور و به يظهر الجواب عن الثّانى لانّ تعريف الزّوج لما كان ليس بفردٍ، كان الفرد داخلاً فى تعريفه و هو مساوٍ له فى المعرفة بحسب الشُّهرة فيكونُ تعريفاً بالمُساوى اذ التّعريف بالمُساوى أعمّ من أن يكون المُساوى نفس المعرّف أو جزءُهُ كما فى تعريف الشّىء بنفسه و أمّا أن تعقل المعروف موقوفٌ على تعقّل المعرّف، فلا ينافى ذلك انّما المُنافى توقّف تعقل المعرّف ،م.

و قد أورد فى مثال التّعريف بالمُساوى، تعريف الزّوج بأنّه ليس بفردٍ و الزّوجُ يُقابلُ الفرد، تقابُلَ التّضادّ بحسب الشُّهرة و تقابل العدم و الملكة بحسب الحقيقة، فتعريفُهُ بـه تعرفُ بالمُساوى بحسب الشّهرة و هو مُراد الشيخ، و تعريفُ دوريٌّ بحسب الحقيقة، لانّ العدم يُعرفُ بالملكة، فتعريفُ الملكة به يقتضى دوراً.

قوله: «و قد يسهو المعرّفون فيكرّرون الشّىء فى الحدّ حيثُ لا حاجة اليه و لا ضرورة، أعنى الضّرورة الّتى تتّفقُ فى تحديدِ بعضُ المرُكّبات و الاضافيّات على ما تعلم فى غير هذا الموضع، و مثالُ هذا الخطاء قولُهُم انّ العدد كثرةٌ مجتمعةٌ من آحادٍ، و المُجتمعة من الآحاد هى الكثرة بعينها، و مثل من يقول: انّ الانسان حيوانٌ جسمانيٌ ناطقٌ و الحيوان مأخوذٌ فى حدِّهِ الجسم، حين يقال: انّهُ جسمٌ ذو نفسٍ حسّاسٍ متحرّكٌ بالارادة فيكونون قد كرّروا».

اقول: التّكرار قد يقعُ للمحدود فى الحدّ، و قد يقعُ للحدّ، و قد يقعُ لبعض أجزائـه و ايضاً قد يقعُ بحسب الحاجة له، و قد يقعُ بحسب الضّرورة، و قد يقعُ لا بحسبهما و الرّدىءُ ما يشتملُ على تكرار لا حاجة اليه و لا ضرورة فيه فمثالُ ما يكرّر المحدود فى الحدّ، أن يُقال: الانسانُ حيوانٌ بشريٌّ، و مثال ما يكرّر الحدّ، أو بعضُ أجزائه ما ذكره الشيخ فـى تعريف العدد و الانسان.

و التّكرارُ بحسب الحاجة، كما يكونُ فى الجواب عن سؤالٍ يشتملُ على تكرار، كمن يسئلُ عن حدِّ الانسان الحيوان - مثلاً - و يحتاجُ المُجيب فى جوابِهِ الى ايراد حدّيهما فيقعُ فيه تكرار، بحسب الحاجة و هو غيرُ قبيح بالنّظر الى السّؤال قبيحٌ لو لا السّؤال، و بحسبِ الضّرورة كما يقعُ فى حدود بعض المُركّبات، و الاضافيّات و المُركبّات الّتى يقعُ فى حدودها تكرارُ هى ما تتركّب عن الشّىء و عن عرضيٍّ ذاتيٍ له فيقعُ الشّىء مرّةً فى حدِّهِ و مرّةً فى حدِّ عرضِهِ الذّاتىّ الّذى يشتملُ حدّهُ على ذكر معروضه ضرورةً -كما مرّ - و المثالُ المشهور هيهنا الأنف الأفطس[1]. فانّ الأفطس لا يُمكن أن يُحدّ الّا مع ذكرِ الأنف،

---

۱ - قولُهُ: «و المثالُ المشهور هيهنا ألانف الافطس»، **اقول:** «الافطس»، يُوصفُ به الانف تارةً و صاحبُ الانف اُخرى، فهو مقولٌ بالاشتراک على معنيينِ و قد وقع فى عبارةِ القوم، انّهُ أنفٌ ذو

لأنّ الفطوسة تقعیرٌ یختصُّ بالأنف، لا أیّ تقعیرٍ یتّفقُ و «الأفطسُ» هیهنا، غیر الأفـطس الّذی یقالُ فی صفةِ صاحبُ الأنف، حین یُقال الرّجل الأفطس، لأنّ هذا عـرضٌ ذاتـیٌّ بخلاف ذلک.

و قد قیل فی تفسیر «الأفطس» انّهُ امّا أنف ذو تقعیرٍ أو التّعقیر فی الأنف.[1] فعَلى الأوّل یکون قولنا: أنف أفطس، مشتملاً علی تکرارٍ لا فائدةَ فیه، لأنّ أنف، هو أنفُ ذو تقعیرٍ و علی الثّانی لا یجوزُ أن یکون ذا تقعیرٍ، بل انّما یُسمیّ صاحب الأنف، لأنّ الأنف لا یکون له أنف فضلاً عن أن یکون ذا تقعیرٍ، بل انّما یُسمّی صاحبُ الأنف «أفطس» لانّه ذو تقعیرٍ فی الأنف فضلاً عن أن یکون ذا تقعیر، بل انّما یسمّی صاحب الأنف لأنّ الأنف لا یکون لهُ أنفٌ فضلاً عن أن یکون ذا تقعیر، بل انما یُسمّی صاحب الألف، لأنّه ذو تقعیرٍ فی الأنف و حینئذٍ یکونُ معناهُ أنف، هو شخصٌ ذو تقعیرٍ فی الألف و کلاهُما غیر صـحیحٍ، و الصّـحیحُ أنّ

تقعیرٍ، أو ذو تقعیرٍ فی الانف، حتّی یکون المعنی الاوّل صفةَ الانف و المعنی الثّانی صفةُ الرّجل، و تعریفُ «الافطس» اذا ضممناهُ مع الانف باحدهما غیر جائز. أمّا الاول فلانّ مـعنی الانـف الافطس، یکونُ حینئذٍ أنفٌ هو أنف ذو تقعیرٍ و هذا تکرارٌ لا فائدةَ فیه. أمّا الثّانی فلانّهُ یکونُ معناهُ أنفٌ ذو تقعیرٍ فی الانف فیلزمُ أن یکون للانف أنفٌ و هو مُحال! نعم، ذو التّقعیر فی الانف، هو صاحب الانف و الافطس بهذا المعنی، لیس عرضاً ذاتیاً للانف. فلا یُمکن أخذُهُ فی تعریف الافطس الّذی هو غیرُ ذاتی و الّا لکانَ معناهُ أنفُ هو شخص ذو تقعیرٍ فی الالف. فقد بان أنّ ما ذکروهُ من المعنین، یمتنعُ أن یکونَ معنی الافطس الّذی هو عرضٌ ذاتیٌ وحداً له، و الصّحیحُ أن یُقال: الافطسُ ذو تقعیرٍ یختصُّ بالانف أو لا یکونُ الّا للانف فیکونُ ذا شیءٍ لا یکونُ ذلک ثابتاً له و هو محال. و اعلم أنّ الفرق بین الانسان الحیوان و بین الانف الافطس، فی اشتمال الحدّ الاوّل علی التّکرار و الخارجی الثّانی علی التّکرار الضّروری لیس ببیّنٍ، اذ التّکرار فی الاوّل کما کان بالنّظر الی السّؤال و التّرکیب الواقع فیه، کذلک التّکرار فی الثّانی فانّه لم یجمع فـی السّؤال بین الانف و الافطس، لما وقع تکرار فی حدّه، و الحقُّ أنّ الشّیخ لم یفرق بین التّکرار الخارجی و الضّروری، بل سلک بهما فی مسلکٍ واحٍ، فقال: رُبما یسهون فیکرّرون من غـیرِ حاجةٍ و ضرورةٍ و تلکَ الحاجةُ و الضرورة، کما فی المرّکبات الاضافیات الّا أنّ ضرورة التّکرار امّا بحسب الذّات، کما فی الاضافیّات، أو بحسب الغیر، کما فی المرکبات، م.

١ – أو ذو تقعیر فی الأنف، خ، ل.

تفسير الأفطس، هو ذو تقعيرٍ لا يكونُ الّا للأنف و حينئذٍ لا يمكنُ أن يكون صاحب الأنف أفطس، لأنّه لا يكون ذا شيءٍ لا يكونُ ذلكَ الشّيء له و يكون معنى أنف «أفطس»، أنف هو ذو تقعيرٍ لا يكونُ الّا للأنف. و أمّا التّكرار في الأضافيّات، فسيجيءُ بيانه.

قوله: «و هذان المثالان قد يُناسبان بعض ما سلف ممّا سبقت اليه الاشارة و لكنّ الاعتبار مختلف».

فبعض ما سلف، هو تعريف الشّيء بنفسه و بما لا يعرف الّا به، و المُناسبةُ هو وقوعُ التّكرار فيهما و ذلک لأنّ تعريف الشّيء بنفسه، انّما يشتملُ على تكرار لكنّه يكونُ للمحدود في الحدّ و في هذين المثالين، يكون للحدّ أو لبعض أجزائه و لكنّ الاعتبار مختلفٌ لأنّ السّهو من جهة تعريفِ الشّيء بما يقتضي تقديم معرفته على نفسها، غيرُ السّهو من جهةِ تكرارٍ لا يحتاجُ اليه و لا ضرورة فيه.

قوله: «و اعلم أنّ الّذين يعرّفون الشّيء بما لا يعرّف الّا بالشيء، هم في حكم المُكرّرين للمحدود في الحدّ».

و ذلک لأنّ القائل الكيفيّة ما بها يقعُ المُشابهة كأنّه يقول الكيفيّة ما بها يقع اتّفاق في الكيفيّة، و هذا تكرارٌ للمحدود في الحدّ المراد بيان التّناسب من الجانبين.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

انّه قد يظنُّ بعض النّاس أنّه لمّا كان المُتضايفان يعلمُ كلّ واحدٍ منهما مع الآخر أنّهُ يجبُ من ذلک أن يعلم كلّ واحدٍ منهما بالآخر فتؤخذُ كلَّ واحدٍ منهما في تحديد الآخر جهلاً بالفرق بين ما لا يعلم الشّيء الّا معه و بين ما لا يعلم الشّيء الّا به، و ما لا يعلم الشّيء الّا معهُ يكونُ لا محالة مجهولاً مع كون الشّيء مجهولاً، و معلوماً مع كونه معلوماً، و ما لا يعلم الشّيء الّا به يجبُ أن يكون معلوماً قبل الشّيء لا مع الشّيء. و من القبيح الفاحش، أن يكون انسانٌ لا يعلمَ ما «الابن» و ما «الأب»! فيسئل ما الأب، فيُقال: هو الّذي له ابن. فيقول: لو كنت أعلم الابن لما احتجت الى استعلام الأب، اذ كان العلم بهما معاً ليس الطريق هذا، بل هيهنا ضربٌ آخر من التّلطّف مثل أن يقال - مثلاً -: انّ الأب حيوان

يولّد آخراً من نوعِهِ من نطفته من حيثُ هو كذلک! فليس فى جميعِ أجزاء هذا التّـبيّن شیءٌ بالابن و لا فيه حوالة عليه».

المُتضايفان يكونان معاً فى الوجود و العقل. فتعريفُ أحدهما بالآخر، تعريفٌ للشیء بالمُساوى. فيجبُ أن يعرّف كلّ واحدٍ منهما بايراد السّبب الّذى يقتضى كونُهُما مُتضايفين ليتحصّلا منه معاً فى العقل، و يخصُّ البيان بالّذى يرادُهُ تعريفه منهما و هـذا يسـتدعى تلطّفاً، و مثالُهُ ما ذكره فى حدّ الاب، انّه حيوانٌ يولّد آخراً من نوعِهِ من نطفتِهِ من حيثُ هو كذلک، فالحيوانُ هو الأب و الآخر من نوعِهِ هو الابن لكنّهما أُخذا عارين عن الاضافة، و «من نطفته» سببُ تضايفُهُما، و من حيث هو كذلک، تكرارٌ ضروریٌّ لما مضى و هوالّذى يُضيف معنى الاضافة الى الحيوان الّذى هو الاب و يخصّ البيان به لأنّ الأب انّما يكون مضافاً الى الابن، من هذه الحيثيّة.

قوله: «و لا تلتفتُ الى ما يقولُهُ صاحب «ايساغوجى» فى بابِ رسم الجنس بالنّوع و قد تكلّم عليه فى كتاب «الشفاء». فهذا هو الآن ما أردناهُ من الاشارة الى تعريف التّركيب الموجّه نحو التّصوّر و نحنُ منتقلون الى تعريف التّركيب الموجّه نحو التصديق».

اقول: رسم الجنس فى التّعليم الأوّل، بأنّه المقول على كثيرين مختلفين بالنّوع فـى جوابِ «ما هو»، و رسّم النّوع بأنّه المقول عليه و على غيرِهِ الجنس فى جواب «ما هو». فوقعَ دورٌ فى ظاهر الرّسمين، و حَـمَلهُ فـرفريوس صـاحبُ «ايسـاغوجخى» عـلى أنّ المُضافين لمّا كان ماهيّةُ كلٌّ واحدٍ منهما بالقياس الى الآخر، فوجبَ أن يؤخذَ كلّ واحدٍ منهُما فى حدّ الآخر.

و أشار الشيخ فى «الشّفاء» الى أنّه ليسَ بحلّ الشکّ، بل بزيادة الشّکّ بتعميمِهِ جميعُ المُتضايفات، ثمّ بيّن أنّ ما كان بازاء لفظ النّوع فى الّلغة اليونانية كان فى الوضـع الأوّل، يدُلُّ على صورة الشّیء و حقيقتُهُ ثمَّ نقل بحسب الاصطلاح الى أحد الخمسة. فـالنّوع المُستعمل فى حدّ الجنس، هو بالمعنى الأوّل اللُغوى فكأنّه قال: الجنسُ هو المقول على كثيرين مُختلفين بالحقيقة فى جواب «ما هو». ثمّ عرّف النّوع المُصطلح بـالجنس و لم يكن دوراً.

النّهجُ الثّالث

فى التّركيب الخبرىّ

* اشارةٌ الى أصناف القضايا *

«هذا الصّنف من التّركيب الّذى نحن مجمعون على أن نذكره، هو التّركيب الخبرىّ و هو الّذى يُقال لقائله: انّه صادقٌ فيما قاله او كاذب».

قيل: عليه الصّدق الكذب، لا يُمكن أن يعرّفا الّا بالخبر المُطابق و غير المُطابق. فتعريفُ الخبر بهما، تعريفٌ دورىٌّ. و الحقّ[1] أنّ الصّدق و الكذب، من الأعراض الذّاتيّة

---

١ - قوله: «و الحق»، اقول: تعريفُ الخبر بالصّدق و الكذب، تعريفٌ رسمىٌ لانّـها عـرضان ذاتيان للخبر، خارجان عنه، انّما اوردا فى تعريفِهِ لتفسير اسمِهِ و تعيينِ معناهُ من بـين سـائر المركّبات فانّ لنا أقوالاً يصحُّ أن يُقال لها أنّها صدقت أو كذبت، و أقوالاً لا يصحُ ذلك كالتّمنى و التّرجى و الاستفهام و غيرها، و معانى تلك الاقوال و هذه الاقوال واضحةٌ حاصلةٌ فى العقل الّا أنّها التبس الاستفهام و غيرها، و معانى تلك الاقوال و هذه الاقوال واضحةٌ حاصلةٌ فى العقل الّا أنّها التبس بعضُها ببعضٍ حتّى اذا اطلق لفظ «الخبر»، لم يتعيّن مفهوم، و لم يعلم أنّه يُطلق على أىّ معنىً من تلك المعانى الحاصلة عند العقل، و لمّا كان الصّدق و الكذب من الاعراض الذّاتية للخبر، فهُما يُعينان معناهُ و يلخّصانه عن الالتباس، و هُما لا يحتاجان الى التّعريف لوضوحهما عند العقل. غايةُ ما فى الباب و انّما يلزمُ لو احتاج الصّدق و الكذب الى البيان بلفظ الخبر، و الحاصلُ أنّ معنى الخبر له اعتباران، ألاوّل من حيث هو هو، و الثّانى من حيث هو مدلول الخبر. فمعرفةُ الصّدق و الكذب، موقوفةٌ على معرفةِ معنى الخبر، من حيثُ هو، و معنى الخبر من حيثُ هو، مدلولُ لفظ الخبر يتوقّفُ على معرفة الصّدق و الكذب، فلا دور، و هذا كما اذا تعقّلنا عدة معانٍ منها الحيوان و أردنا تعيينه و تمييزهُ من بين تلك المعانى فنقول: ذلك الّذى هو جنس الانسان فهذهَ الخاصّةُ عينُ معناه و لا يُقال: انّهُ تعريفٌ دورىٌ من حيث انّ معرفة الانسان موقوفة عليه. م

للخبر. فتعريفُهُ بهما تعريفٌ رسميٌّ أورد تفسيراً للاسم و تعييناً لمعناهُ من بين سائر التّراكيب و لا يكون ذلک دوراً، لأنّ الشّیء الواضح، بحسب ماهيّته، رُبما يكون ملتبساً فی بعض المواضع بغيره و يكون ما يشتملُ عليه من أعراضِهِ الذّاتيّة الغنيّة عن التّعريف أو غيرها ممّا يجری مجراها عارياً عن الالتباس، فايرادُهُ فی الاشارة الی تعيّن ذلک الشّیء، انّما يلخّصه و يجرّدهُ عن الالتباس، و انّما يكون دوراً لو كانت تلک الأعراض أيضاً مفتقرة الی البيان بذلک الشّیء، و هيهنا انّما يحتاجُ الی تعيين صنفٍ واحدٍ من أصناف التّركيبات فيه اشتباهٌ، لأنّهلم يتعيّن بعد و ليس فی الصّدق الكذب اشتباه فيُمكنُنا أن نقول: انّا نعنی بالخبر، التّركيبُ الّذی يشتمل حدّ الصّدق و الكذب عليه، كما لو وقع اشتباه فی معنی الحيوان – مثلاً – فيُمكننا أن نقول: انّا نعنی به ما يقعُ فی تعريف الانسان، موقع الجنس و لا يكون دوراً.

قوله : «و أمّا ما هو مثلُ الاستفهام و الالتماس و التّمنّی و التّرجّی و التّعجّب و نحو ذلک، فلا يُقال فيها صادق أوكاذبٌ، الّا بالعرض من حيثُ قد يعرّض بذلک عن الخبر».

و فی بعضِ النّسخ: «من حيث قد يعبّر بذلک عن الخبر»، و هذا تأكيدٌ لما ذهبنا اليه. فانّهُ قد صرّح بأن الصّدق و الكذب، يعرضان لتركيبٍ واحدٍ هو الخبر، و لا يُعرضان لغيرِهِ من التّركيبات الّا بعد صيرورتها خبراً بالقوّة، و التّعريض بالاستفهام عن الخبر كما يُقال: ألست قلت كذا و يُرادُ به أنّک قلت، و بالالتماس كما يقال: تفضّل بكذا و يُراد به أنّی اريد تفضّلک به، و كذلک فی سائرها.

قوله : «و أصناف التّركيب الخبریّ ثلاثة».[1]

---

١ – قوله: «و أصناف التّركيب الخبری»، الحملیُّ و الشّرطی المتّصل و المنفصل لها اعتباران، احدهما بحسبِ ما صدق عليه، و ثانيهما بحسب مفهومتان فاذا اعتبرنا القضايا الّتی صدقت عليها، فلا شکّ أنّها لا يختلفُ الّا بحسب العوارض. فانّ قولنا: طلوع الشّمس، مستلزمٌ لوجود النّهار لا يُخالف قولنا، ان كانت الشّمس طالعةً. فالنّهارُ موجودٌ الّا بأمرٍ عارضی يتعلّقُ بالتّركيب و الّا فلا تفاوت فی المعنی المعقول منهما الّذی هو الخبر بالحقيقة، فلا يكونُ أنواعاً بهذا الاعتبار

و ذلک لأنّ التّركيب امّا أن يكون أوّل تركيبٍ يقعُ عن مُفردات أو ما فى قوّتها، أو لا يكونُ، بل يكونُ ممّا تركّب مرّةً أو مراراً، أمّا المُفردات فالتّركيبُ المشتملُ على الحُكم منها لا يكونُ الّا بحملِ البعض على البعض، أو سلبُهُ عنه و هو الحملى، و أمّا المُركبّات بالتّركيب الأوّل المذكور و ما بعده فالتّركيب المُشتمل على الحكم اذا طرء عليها لم يُمكن أن يجعل بعضها محمولاً على البعض. فانّ بعضَ الأقوال الجازمةُ لا يكونُ البعض الآخر فاذن، لابُدّ من أن يعلّق بعضُها ببعضٍ بوجود نسبة أو لا وجودها بينها، و النّسبةُ تقتضى امّا اتّصالاً أو انفصالاً فالّذى يعتبرُ فيه وجود اتّصال أولاً وجودُهُ هو المتصّل و الّذى يعتبرُ فيه وجود انفصال أو وجوده هو المنفصل، فاذن التّركيب الخبرىّ ثلاثة و انّما قال: «و أصنافُ التّركيب الخبرىّ» و لم يقل: و أنواعه نظراً الى المواد، و ذلک لأنّا اذا قُلنا: طلوعُ الشّمس مستلزمٌ لوجود النّهار أو قلنا: اذا كانت الشّمس طالعة، فالنّهار موجودٌ، لم يتغيّر ماهيّة الخبر، فى قولنا عن خبريّته المُتعيّنة و قد تغيّر التّركيبُ بالحمل و الوضع، فاذن هذِهِ الامور، لا مدخل لها فى تحصيلِ ماهيّات الأخبار المُتعيّنة، فليست بفصول لها بل هى عوارض تلحقُها بحسبِ ما يقتضيهِ أحوالها الخارجة بعد تحصيل خبريّتها فيصّيرها أصنافاً، و اذا نظرنا الى الصّور، فلا شکّ فى أنّ الحمليّ و الشرطيّ نوعان تحت الخبر و كذا المُتّصل و المُنفصل تحت الشرطيّ و حينئذٍ ينبغى أن يحمل الاصناف فى قوله: على الوضع للغوى، دون الاصطلاحىّ.

قوله: «أوّلُها الّذى يسمّى الحملىّ و هو الّذى يحكمُ فيه بأنّ معنى محمولٌ على معنى أو ليس بمحمول عليه، مثالُهُ قولنا: الانسانُ حيوانٌ أو لا انسان، ليس بحيوان فالانسان و ما يجرى مجراه فى أشكال هذا المثال، هو المسمّى بالموضوع و ما هو مثلُ الحيوان هيهنا فهو المسمىّ بالمحمول،و ليس حرف سلبٍ».

بل أصنافاً، أمّا اذا اعتبرنا مفهومتها فهى مختلفة بحسب الحقيقة فيكونُ أنواعاً، و ذلک ظاهرٌ. و فى قولِهِ «حقيقةُ الشّرط هى تعليقُ أحد الحُكمين بالآخر» كلامٌ، لانّه ان أراد بالتّعليق نسبة أحد الحُكمين الى الآخر، فلا نسلّم أنّه حقيقةُ الشّرط ظاهرٌ أنّه ليس كذلک، و ان أراد به اتّصال أحدُ الحُكمين بالآخر فمسلّمٌ، لكنّه ليس بموجودٍ فى المُتّصلة و المُنفصلة. م

ما يعدمُ الحمل فيه أعنى السّالبة يُسمىّ أيضاً حمليّاً لأنّ الأعدام قد تلحقُ بالملكات فى بعض أحكامها.

قوله: «و الثّانى و الثّالث يسمونّها الشرطىّ».

أمّا المُتصّل، فاستحقاقُهُ لأن يسمّى شرطيّاً بحسب اللُّغة العربيّة ظاهرٌ، و أمّا المُنفصل، فيلحقُ به لأنّه يُشاكلُهُ فى التّركيب، و أيضاً حقيقةُ الشّرط هى تعليق أحد الحُكمين بالآخر و هو موجودٌ فى كليهما على السّواء فلذلك سميّنا شرطيّن.

قوله: «و هو ما يكونُ التّأليف فيه بين خبرين، قد أُخرج كلّ واحدٍ منهما عن خبريّته الى غير ذلك، ثُمّ قرن بينهما ليس على سبيل أن يقال انّ أحدهما هو الآخر كما كان فى الحملىّ بل على سبيل أنّ أحدهما يلزمُ الآخر و يتبعه».

و ذلك لانقطاع تعلّق الصّدق و الكذب بهما، حال كونهما جزئىّ شرطىٌّ و وجود تعلّهما بالمؤلّف.

قوله: «و هذا يُسمىّ المتّصل و الوضعىّ، أو على سبيلٍ أنّ أحدهما يُعاند الآخر و يُباينُهُ و هذا يُسمىّ المنفصل. مثال الشّرطىّ المتصّل قولنا: اذا وقع خطٌّ على خطّين مُتوازيين كانت الخارجة من الزّوايا، مثل الدّاخلة المُقابلة و لو لا «اذا» و «كانت»، لكان كلّ واحدٍ من القولين خبراً بنفسه. مثالُ الشرطىّ المنفصل قولنا: امّا أن يكون هذه الزّاوية حادّة أو منفرجة، أو قائمة و اذا احذفت «امّا» و «أو»، كانت هذه قضايا فوق واحدة».

انّما يُسمّى المتّصل وضيعّاً، لانّهُ يشتملُ على وضعِ المُقدّم المُستلزم للتّالى، فانّ الشّرط فيه لا يقتضى التّشكّك فى المقدّم، كما ذهب اليه قومٌ، بل يقتضى تعلّق الحكم بوضعه فقط، و باقى الفصل غنىٌّ عن الشّرح.

* اشارةٌ الى السّلب و الايجاب *

«الايجابُ الحملىّ، مثل قولنا: الانسانُ حيوانٌ و معناه أنّ الشّىء الّذى نفرضهُ فى الذّهن انساناً كان موجوداً فى الأعيان، أو غير موجودٍ فيجبُ أن نفرضهُ حيواناً و نحكمُ

عليه بأنّه حيوان من غيرْ زيادة «متى» و فى أىّ حال، بل على ما يعمُّ الموقّت و المقيّد و مقابليهما. و السّلب الحملىّ هو مثل قولنا: الانسانُ ليس بجسمٍ و حالهُ تلك الحال».

ليسَ من شرط موضوع القضيّة، ان يكون موجوداً فى الأعيان، فانّا نحكُمُ على موضوعاتٍ ليست بموجودة فى الأعيان أحكاماً ايجابيّةً، فضلاً عن السّلبيّة كما نحكُمُ على أشكالٍ هندسيّةٍ لم يحكُم بوجودها، و لا أن لا يكون موجوداً فى الأعيان فانّا نحكُمُ أيضاً على موضوعاتٍ موجودةٍ كالعالم و ما فيه، بل من شرطِهِ أن يكون متمثّلاً فى الذّهن مفروضاً شيئاً ما بالفعل كقولنا: الانسان، فانّه ينبغى ان نفرضه فى الذّهن انساناً بالفعل فقط، ثمّ اذ حكمنا عليه بأنّه كذا أو ليس كذا، فلسنا نرُيد أنّ هذا الحكم، حاصلٌ فى وقتٍ ما، معيّن أو غير معيّن أو فى جميع الأوقات، و لا أنّهُ حاصلٌ من حيثُ لا نعتبرُ فيه توقيتاً أصلاً حتّى لو أردنا أن نوقّته لكنّا قد خالفنا مقتضى ذلک الحكم[1] و لا نُريد أيضاً أنّه حاصلٌ بشرطٍ أو قيدٍ، مثلاً بشرط كونه انساناً أو غيرُ ذلک و لا أنّهُ حاصلٌ من حيث لا نعتبرُ فيه شرطاً أصلاً حتّى لو أردنا أن نوقّته بشرطٍ لكُنّا قد خالفنا مقتضى ذلک الحكم، بل نُريد أنّ الحكم حتّى حاصلٌ فقط، من حيثُ يحتمل اقترانُهُ بالتّوقيت و اللّاتوقيت و التّقييد. و لنا أن نلحق به ما شئنا من ذلک فيصيرُ بسببِ اقترانِهِ به مخصّصاً يرتفعُ عنه ذلک الاحتمال العامّ لجميعها أمّا قبل الالحاق فمجرّدٌ عن جميع ذلک، فهذا مفهومُ مجرّد الحكم؛ بالايجاب كان أو بالسلب.

قوله : «و الايجابُ المتّصل هو مثل قولنا: ان كانت الشّمس طالعة، فالنّهار موجود، أى: ذا فرض الأوّل منها المقرونُ به حرف الشرط و يسمّى المقدّم، لزمهُ الثّانى المقرون به حرف الجزاء و يسمّى التّالى، أو صحبة من غير زيادةِ شيءٍ آخر بعد، و السّلبُ المتّصل هو ما يسلبُ هذا اللزوم أو الصّحبة مثل قولنا: ليس اذاكانت الشّمس طالعة، فالليلُ موجود، و الايجابُ المُنفصل مثل قولنا: امّا أن يكون هذا العدد زوجاً و امّا أن يكون فرداً و هو

---

۱ - قوله: «حتّى لو أردنا أن نوقّته لكنّا قد خالفنا مقتضى ذلک الحكم» اقول: المخالفةُ انّما لزمت لو اعتبر فى الحكم عدم التّوقيت أو عدم اعتباره، و هكذا قوله: «حتّى لو أردنا أن نُقيّدهُ بشرط لكنّا قد خالفنا مقتضى ذلک الحكم». م

الذّی یوجبُ الانفصال و العناد، و السّلبُ المنفصل، هو ما یسلُبُ هذا الانفصال و العناد مثل قولنا: لیس امّا أن یکون هذا العددُ زوجاً و امّا أن یکون منقسماً بمتساوین».

اقول: الاتّصالُ قد یکونُ بلزومٍ، کما فی قولنا: ان کانت الشّمس طالعة، فالنّهار موجود، قد یکون باتّفاق، کقولنا: ان کانت الشّمسُ طالعة، فالحِمارُ ناهقٌ و یشملها الصّحبة المطلقة و الایجابُ المتّل، هو الحکم بوجود لزوم التّالی للمقدّم أو صحبته ایّاه و ان لم یکن اللّزوم معلوماً و لا الاتّفاقُ سواء کان کُلّ واحدٍ من المقدّم و التّالی موجبة أو سالبة من غیر تقییدٍ و لا تقییدٍ أو توقیتٍ و لا توقیت، و السّلبُ فیها هو الحکمُ بلا وجود هذا اللّزوم أو الصّحبة کذلک، و الایجابُ فی المُنفصلة هو الحکم بوجود الانفصال و العناد بین أجزائها، و السّلبُ هو الحکم بلا وجوده سواءٌ کانت أجزائها موجبةً أو سالبةً أو مختلطةً منها، و أجزاءُ الانفصال لا یستحقُّ أن یُسمّی مقدّماً و تالیاً فان سمیّت کانت مجازاً و ذلک لأنّها غیرُ متمیزّة بالطّبع اذ لا تفاوت فی تقدیمِ أیّها اتّفق، و لأنّها یجوزُ أن یکون فوقَ اثنین و لذلک ذکر الشّیخ التّسمیة بهما فی المُتصّلة دون المنفصلة.

* اشارةٌ الی الخصوص و الاهمال و الحصر *

«اذا کانت القضیّةُ حملیّةً و موضوعها شیءٌ جزئیٌّ سمیّت مخصوصة، امّا موجبة و امّا سالبة، مثل قولنا: زیدٌ کاتب، زیدٌ لیس بکاتب، و اذا کان موضوعُها کلیّاً و لم یتبیّن کمیّة هذا الحکم، أعنی: الکلیّة و الجُزئیّة بل اهمل فلم یدلّ علی أنّه عامٌ لجمیعِ ما تحت الموضوع، أو غیرُ عامٍّ سُمیّت مهملة، مثل قولنا: الانسان فی خسر[1]، لیس الانسان فی خسر.

فان کان ادخال الألف و اللام، یُوجب تعمیماً و شرکةً و ادخال التّنوین، یوجبُ تخصیصاً فلا مهملةَ فی لُغة العرب، و لیطلب ذلک فی لغةٍ اُخری، و أمّا الحقُّ فی ذلک فلصناعة النّحو و لا تُخالطها بغیرها، و اذا کان موضوعُها کلیّاً و بیّن قدر الحکم و کمیّة موضوعِهِ فانّ القضیّة تُسمّی محصورة، فان کان بیّن أنّ الحکم عامّ سمیّت القضیّة کلیّة، و هی امّا موجبة مثل قولنا: کُلّ انسان حیوان، و امّا سالبة مثل قولنا: لیس واحد من النّاس

---

١ - عصر / ١.

بحجر».

و جمیع ذلک ظاهر.

قوله : «و ان کان انّما یُبّن أنّ الحکم فی البعض و لم یتعرّض للباقی، أو تعرّض بالخلاف فالمحصورة جزئیّة، امّا موجبة کقولنا: بعضُ النّاس کاتبٌ، فنقول الحکم علی البعض، لا یُنافی الحکم علی الکلّ. فانّ بعض النّاس حیوانٌ، کما أنّ کُلّهم حیوانٌ، بل الحکم الکلیّ یصدقُ معه الجزئیّ و لا ینعکس».

و لذلک کان الجُزئیّ أعمّ صدقاً من الکلیّ، و قد یسبقُ الی بعض الأوهام أنّ تخصیص البعض بالحکم، یدُلُّ علی کون الباقی بخلافِهِ و الّا فلا فائدة للتّخصیص و ذلک ظنٌّ لا یجب أن یحکم علی أمثاله، انّما الواجب أن یحکم علی ما یدلُّ الکلام علیه بالقطع دون ما یحتمله، والحاصلُ أنّ صیغة المحصورة الجزئیّة، تدُلُّ علی حکمِ الجُزئیّ بالقطع مع الاحتمال الکلیّ ان لم یتعرّض للباقی، و مع عدم احتماله ان تعرّض و ذکر أنّ الباقی بخلافه.

قوله : «و امّا سالبة کقولنا: لیس بعض النّاس بکاتب، أو لیس کُلّ انسان بکاتبٍ فانّ فحواهما واحد[1] و لیسا یعمّان فی السلب».

---

۱ – قوله: «فانّ فحواهماواحد» اقول: الفحوی ما یفهم من اللفظ علی سبیل القطع و «لیس کلّ» و «لیس بعض» فحواهما السّلب الجزئی، أما لیس بعض فظاهرٌ، و أمّا «لیس کُل» فلانّه صیغةُ السّلب عن الکلّ، و السّلب عن الکُلّ، لا یخلو امّا أن یکون بالسّلب الکلی، أو بالسّلب الجُزئی، و أیاً ما کان فالسّلبُ الجُزئی لازم، فما یلزمُ لیس کُلّ علی سبیل القطع لیس الّا السّلب الجزئی، و أمّا السّلب الکلّی فمحتمل، و فیه نظر، لانّه ان أراد بالسّلب عن الکُلّ السلب عن کلّ واحدٍ فهو السّلبُ الکلی، و ان أراد السّلب عن الکل، من حیث هو کل، فلا نسلّم أنّه امّا بالسّلب الکلی أو الجزئی، لجواز السّلب عن المجموع و الاثبات لکلّ واحد. و الجوابُ أنّ سلب کلّ واحد، یُمکن أن یعقل علی وجهین؛ أحدهما رفعُ المحمول عن کلّ واحدٍ و بهذا الوجه یکونُ سلباً کلیاً، و ثانیهما رفعُ اثبات کُلّ واحد بمعنی أن اثبات المحمول لکلّ واحد مرفوعٌ لا أنّ الاثبات عن کُلّ

أمّا قولُنا: ليس بعض النّاس بكاتبٍ، فهو صيغةٌ مطابقةٌ للسّلب الجُزئيّ محتملةٌ لأن يصدق معها السّلب الكُلىّ - كما مرّ - و أمّا قولنا: ليس كلّ انسان بكاتبٍ، فهو صيغة السّلب عن الكلّ، لا للسّلب الكلّى و لا للسّلب الجُزئى، أعنى أنّه يدُلُّ على سلب الكتابة عن جميع النّاس، لا عن كلّ واحدٍ منهم و لا عن بعضهم، و يحتملُ أن يصدق معُهُ، امّا السّلب الكُلّى و امّا السّلب الجزئى، لا يُمكن أن يخلو عنهما معاً فى نفس الأمر، لكنّه اذا صدق الكلّى صدق الجزئىّ من غير انعكاسٍ، فالجزئىُّ صادقٌ معه دائماً دون الكلّى، و الحاصلُ أنّ هذه الصّيغة تستلزمُ السّلب الجُزئىّ قطعاً و يحتملُ معه السّلب الكلّى كما كانت الصّيغة الاولى من غير تفاوتٍ و هذا معنى قوله: «فانّ فحواهما واحدٌ ليسا يعمّان فى السلب» و فحوى الكلامِ هو ما يفهم عنه على سبيل القطع سواءٌ دلّ عليه بالوضع أو بالعقل.

قوله: «و اعلم أنّه و ان كان فى لُغة العرب قد يدلّ بالألف و اللام على العموم فانّه قد يدُلُّ به على تعيين الطّبيعة فهُناك لا يكون موقع الألف و اللام هو موقع كلّ، الا ترى أنّك تقول: الانسان عامٌّ و نوعٌ و لا تقول: كلُّ انسانٍ عامٌّ و نوعٌ، و تقول: الانسانُ هو الضّحّاك و لا تقول: كلّ انسان هو الضّحّاك، و قد يدُلُّ به على جزئيٍّ، جرى ذكره أو عرف حاله فتقول: «الرجل» و تعنى به واحداً بعينِهِ و يكون القضيّة حينئذٍ مخصوصة. و اعلم انّ اللفظ الحاصر، يُسمّى سوراً مثل «كلّ» و «بعض» و «لا واحد» و «لا كلّ» و «لا بعض» و ما يجرى هذا المجرى، مثل «طُرّاً» و «أجمعين» و مثل «هيچ» - بالفارسّة - فى الكلىّ السّالب».

قد ذكرنا أنّ المعانى الأصليّة [١] الّتى سميّناها بالطّبايع، فانّها من حيثُ هى، لا كليّة و لا

واحد مرفوع و فرق ما بينها ظاهرٌ فالمُرادُ بالسّلب عن الكُلّ هيهنا هو هذا الوجه، و رفعُ اثبات كُلّ واحدٍ امّا برفع الاثبات عن كُلّ واحدٍ و هو السّلب الكُلى، أو برفع الاثبات عن البعض و هو السّلب الجُزئى فقد تبيّن الحصر. م

١ - قوله: «قد ذكرنا أنّ المعانى الاصلية» اقول: ألمحكوم عليه فى الحمليّة امّا الطّبيعة من حيث هى، أو الطّبيعة مع لاحق و الاولى المُهملة كقولنا: «الانسان نوع»، فانّ الالف و اللام، فيه

جزئيّة، لا عامّة و لا خاصّة،و لا كثيرة و لا واحدة، و انّما يصيرُ شيئاً من ذلک بانضياف لا يحقُّ اليها يخصّصها به، فلا يخلو تلک البايع امّا أن يحكم عليها من حيث هى أو يحكم عليها مع لاحقٍ يقتضى تعميم الحكم أو تخصيصه أو مع لاحقٍ يجعلُها واحداً شخصيّاً معيّناً، و يحصل من الأوّل قضيّةٌ مهلمةٌ، و من الثّانى محصورةٌ كليّةٌ أو جزئيّة، و من الثّالث مخصوصة، و الألف واللام، يدُلُّ بالاشتراک على الأحوال الثلاثة امّا على العموم و يسمّى لام الاستغراق، فكما فى قولنا: الانسان حيوانٌ، أى كُلّ انسان و هى محصورةٌ كليّة، و امّا على التّخصيص و يسمّى لام العهد، فكما فى قولنا: قال الشيخ و هى مخصوصة، و باقى الفصل ظاهر.

للطّبيعة لا للعموم و الّا لكان معناهُ كلّ واحد مما صدق عليه انسان نوع و معلوم أنّهُ كاذبٌ كقولنا: الانسان هو الضّاحک، فانّ معناهُ انحصار الضّاحک فى الانسان. فلو كان الالف و اللام للعموم، لكان منحصراً فى كُلّ واحدٍ من الانسان، لكن انحصار الحكم فى شىء، يقتضى عدمَ ثبوتِهِ للغير، فيكون فيه الضّاحک ثابتاً لكُلّ واحدٍ و غيرُ ثابتٍ و هو خلفٌ و تناقضٌ، و الثّانية امّا أن يكون اللاحق يُفيدُ شخصيّة فهى المخصوصة، أو تعميم الحكم و تخصيصه، و هى المحصورة الكليّة و الجُزئية، و أنت تعلم أنّ هذا تقسيم منتشرٌ لعدم انحصار اللاحق فيما ذكر، و أيضاً عد قولنا: الانسان نوعٌ و عامٌ و قولنا: الانسان هو الضّاحک من المُهملات منافٍ لقول الشيخ فى موضعين، أحدُهُما أنّ المُهملة فى قوّة الجُزئيّة، و الآخر أن المهملة انّما يذكر فيها طبيعة تصلح أن تؤخذ كلية و جزئية، و قد صرّح فى «الشفاء» بأنّ الحُكم بالكليّة و النّوعية، انّما هو على الماهيّة من حيث هى، معنى عام، و هى من هذه الحيثيّة كشىءٍ واحدٍ معيّن، و ذكر الامام أنّ اللفظ الدّال على الماهيّة، لا يُفيد العموم، اذ لو افادهُ لكان امّا بالمُطابقة و التّضمّن فيكون العموم نفس ماهية الانسان، أو جزئُها، أو بالالتزام فيكون العموم لازماً لها فاستحال أن يكون الشّخص الواحد انساناً، و لا يُفيد أيضاً الخصوص بالمُطابقة أو التّضمن لكنّه يدُلُّ عليه بالالتزام، فانّ الحكم لا يثبُتُ فى لايفيد لاعموم، اذ لو افاده لكان امّا بالمُطابقة او التّضمّن لم يكن ثابتاً لها فيكون الثّبوت للماهيّة ثبوتاً لعبض أفرادها، و كذا الثّبوت لبعضِ أفرادها ثبوتُ للماهية فلا جرم جعل اللفظ الدّالّ على الثّبوت للماهية فى قوّة ما يدُلُّ على الثّبوت لبعض الافراد. قال الشّارح: انّه كان يحكم بأن دلالة الالتزام مهجورة فى العلوم مطلقاً، فكانّه نسبه فى هذا الموضع، و انّما يردُ عليه لو كان معنى الهجر عدم الدّلالة و ليس كذلک.م

* اشارةٌ الى حكم المهمل *

«و انّ المُهمل ليس يوجب التّعميم لانّه انّما يذكَرُ فيه طبيعة تصلح أن تُؤخذ كليّة و تصلُحُ أن تؤخذ جزئيّة فاخذها السّاذج بلا قرينة ممّا لا يُوجبُ أن تجعلُها كليّة و لو كان ذلك يقضى عليها بالكُلّية و العموم لكانت تصلح أن تؤخذ كليّة و هنالك يصدق جزئيّة أيضاً فانّ المحمول على الكلّ، محمولٌ على البعض و كذلك المسلُوب و تصلح أن تُؤخذ جزئيّة ففى الحالتين، يصدق الحكمُ بها جزئيّاً فالمُهملة فى قوّ الجُزئيّة و كُون القضّية جزئيّة الصّدق تصريحاً لا يمنعُ أن يكون مع ذلك كليّة الصّدق فليس اذا حكم على البعض بحكم وجب من ذلك أن يكون الباقى بالخلاف فالمُهمل و ان كان بصريحه فى قوّة الجُزئى، فلا مانع أن يصدق كليّا».

اقول: الحُكمُ فى المُهملة على الطّبيعة المُجرّدة المذكورة، و صيغة القضيّة، لا تَدُلُّ بالوضعِ على كليّةِ الحكم و لا على جُزئيّة بل يحتملُ كلَّ واحدٍ منها و لا يخلو فى نفس الأمر عنهما معاً كما مرّ فى السّلب عن الكلّ لكنّ الكُليّة منها تستلزمُ الجُزئيّة من غير عكسٍ فالجزئيّةُ صادقة فى كلّ حال و الكليّة باقيةٌ على الاحتمال، فاذن فحوى القضيّة الحكم على البعض بالقطع، كما كان فى المحصورتين الجُزئيّتين، و هذا هو السّبب لكونها فى قوّة الجُزئية، و انّما قال: فى قوّتها، لأنّها ليست تدلُّ بالوضع على ذلك بل بالعقل.

و الفاضلُ الّذى حكم بأنّ دلالة بالالتزام مهجورة فى العلوم مطلقاً فقد اضطرّ الى أن حَكَمَ بأنّ هذِهِ الدّلالة دلالةُ الالتزام، و ألفاظ الكتاب ظاهرةٌ، و لما بيّن أن المُهملة فى حُكم الجُزئيّة و كانت الشّخصيّات ممّا لا يعتدُّ بها فى العلوم، فاذن القضايا المعتبرة فى المحصورات، الأربع.

* اشارةٌ الى حصر الشّرطيات و اهمالها *

«و الشرطيّات أيضاً قد يوجدُ فيها اهمالٌ و حصرٌ فانّك اذا قُلتَ كُلّما كانت الشّمس طالعة فالنّهار موجودٌ أو قلت دائماً امّا أن يكون العدد زوجاً أو يكون فرداً فقد حصرت الحصر الكليّ الموجب، و اذا قُلتَ: ليس البتّة اذا كانت الشمس طالعة فالليلُ موجودٌ او قلت: ليس البتة امّا ان يكون الشّمس طالعةٌ و امّا ان يكون النّهار موجوداً فقد حصرت

الحصر الكلىّ السّالب، و اذا قلت: قد يكون اذا طلعت الشّمس فالسّماءُ متغيّمةٌ او قلت: قد يكون امّا ان يكون فى الدّار زيد و امّا ان يكون فيها عمر و فقد حصرت الحصر الجُزئىّ الموجب، و اذا قلت: ليس كلّماكانت الشّمس طالعة فالسّماء مصحية او قلت: ليس دائماً امّا أن يكون الحمىّ صفراويّه و امّا دمويّة فقد حصرت الحصر الجزئى السّالب».

اقول: حصر الشّرطيات و اهمالها، لا يتعلّقُ بحالِ اجزائها فى الحصر و الاهمال، بل بحال الاتّصال و الانفصال. فانّ الحكم بتعيم ثبوتها او تخصيصِهِ يقتضى الحصر، و الحكمُ المجرّد و من غير بيانِ تعميمٍ او تخصيصٍ يقتضى الاهمال، و تقييدُ الحكم بحالٍ لا يقبلُ الشّركة يقتضى الخصوص، و امّا تلخيص ذلک على التّفصيل فبان تقول: كليةُ الحكـم الايجابى فى المتّصلة اللزوميّة ليست بتكثر مرّات الوضع بل بحصول التّالى عند وضـع المقدّم فى جميع اوقات الوضع، و لا بذلک وحده، بل و بتعميم الاحوال الّـتى يـمكنُ فرضُها مع وضع المقدّم، فانّا اذا قلنا: كلّما كان زيد يكتب فيدهُ تتحرّ ک، فلسنا تذهب فيه الى انّ هذه الصّحبة انّما تحصل فى مرّات غير معدودة، بل نزيدُ انّها انّما تحصل فى جميع اوقات كتابتة، و لا نقتصر عليها ايضاً بل نُريدُ مع ذلک، انّ كلّ حال يمكنُ ان يفرض مع كونه كاتباً مثل كونه قائماً او قاعداً او كونُ الشّمس طالعة او كون الحمار ناهقاً و غـيرُ ذلک، ممّا لا يتناهى، فانّ حركة اليد حاصلةٌ مع الكتابة فى جميع تلک الاحوال، بشرط كون تلک الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة.

و اذا كانت كلّيتُهُ هذِهِ، فجزئيّتُهُ ان تكون فى بعض تلک الاحوال، من غير تـعرّض لباقيها، و مثال ما يختصّ ببعض الاحوال قولنا: قد يكونُ اذا كان هذا حيواناً، كان انساناً. فانّ ذلک يلزم حال كونه ناطقاً دون سائر الاحوال، و السّالبةُ اعنى لازمُهُ السّلب لا سالبة اللّزوم[1] على قياس ذلک فى البابين، و امّا سالبة اللزوم بان لا يكون اللّزوم الايجابى امّا

---

۱ - قوله: «و السالبة اعنى لازمه السّلب اللزوم»، لازمُهُ السّلب ما يحكم فـيها بـلزوم سـلب التّالى للمقدّم، و هى موجبة من عين المقدّم، و نقيضُ التّالى امّا كليّة او جزئيّة فيكون تحقّقها على قياس ما فى لا موجبة الكُليّة او الجُزئية و سائبة اللّزوم و هى ما سلب فيها لزوم التّـالى للمقدّم و هى السّالبة اللّزومية، انّما سُمّى لازم السّلب، سالبة حيثُ قال: «و السّالبةُ اعنى لازمة السّلب» لانّ سالبة اللّزوم و لازمةُ السّلب، متّصلتان لزوميتان متّفقتان فى الكمّ، مُختلفتان فى

الكُلى او الجزئى صادق، بل الصّادق امّا ايجابٌ من غير لزومٍ او سلبٍ بحسب ما يقتضيه التّقابل، و امّا كلّيّةُ الحكم الايجابى فى الاتّفاق فهى تعميم اوقات صدق التّالى مع صدق المقدّم فقط بالاتفاق من غير استلزام المقدّم للتّالى، و جزئيّتُها تخصيصُها، و كليّةُ الحكم السّلبى اعنى اتّفاق السّلب - لا سلب الاتّفاق - هى ان يكون التّالى صادقٌ مع المقدّم فى شىءٍ من الاوقات اتفاقاً من غير لزوم و جزئيّتة على قياسِهِ، و قس سلبُ الاتّفاق على سلبِ اللزوم.

و امّا الاهمال فى جميع ذلک، فبترک التّعميم و التّخصيص و الخصوص على قياسِهِ و اعلم انّ وجود الحكم الكلّى فى الاتّفاقيات متعذرٌ، و امّا كـليّةُ الحكـم الايـجابى فـى المُنفصله فبوجود التّعاند فى جميع الاوقات و الاحوال و ذلک انّما يكونُ لكون اجزائها متعاندة بالذّات و جزئيّتُهُ بالتّعاند فى بعض الاحوال و الاوقات كما يكون مثلاً بين الزّائد و النّاقص فى حالٍ لا يكون للتّساوى وجهٌ دون سائر الاحوال و اهمالُهُ على قياس ذلک و امّا سلب العناد، فيقتضى امّا صدقُ الاجزاء معاً او كذبها معاً او صدق بعضها و كـذب البعض، من غيرِ ان يقتضى صدق هذا، كذب ذلک و لا كذب ذاک صدق هذا. فهذا مـا يقتضيهِ النّظر فى صورها، دون موادّها و صيغة كُلّ واحدٍ منها على ما ذكر فى الكتاب.

* اشارةٌ الى تركيب الشّرطيات من الحمليات *

«يجبُ ان يعلم انّ الشّرطيات كلّها تنحلُّ الى الحمليّات و لا تنحلُّ فى اوّل الامـر الى اجزاءٍ بسيطةٍ، و امّا الحمليّات فانّها هى الّتى تنحلّى الى البسائط او ما فى قوة البسائط اوّل انحلالها، و الحمليّةُ امّا ان يكون جزاثاها بسيطين كقولنا: «الانسـان مشّـاء» او فـى قـوّة البسيط كقولنا: «الحيوان النّاطق المائت مشّاء او منتقل بنقل قدميه»، و انّما كان هذا فـى قوّة البسيط المراد به شىء واحد فى ذاتِهِ، او معنى يمكن ان يدلّ عليه بلفظ واحد».

قد ذكرنا انّ المُركّبات من المفردات، هى الحمليات، و المُركّبات بعد التّركيب الاوّل

الكيف، متناقضتان فى التّالى فيكونان - مُتلازمين على ما نقل الشيخ. فاطلق على لازمة السّلب اسمُ السّالبة، اطلاق اسم الملزوم او اللازم على اللازم او الملزوم و قصد الشّارح الفرق بين سالبة اللّزوم و لازمة السلب بحسب المفهوم. م

من المُرکّبات هی الشّرطیات فیجبُ ان ینحلّ الشّرطیّات الی المُرکّبات الاولی قبل انحلالها الی المُفردات، و امّا الحملیّات، فانّها تنحلُّ الی المُفردات لا غیر، و الفاظ الکتاب ظاهرة غنیّةٌ عن الشّرح.

* اشارةٌ الی العدول و التّحصیل *

«و رُبماکان التّرکیبُ من حرف سلب، مع غیره کمن یقول هو زید غیرُ بصیر».

اقول: لما کانت الدّلالة اوّلاً علی الامور الثّبوتیة [1] و بتوسّطها علی غیر الثّبوتیه کان من

---

۱ - قوله: «لمّا کانت الدّلالة اولاً علی الامور الثّبوتیّه»، اعلم انّ السّلب لا یعلم و لا یذکر الّا مُضافاً الی الایجاب لانّ السّلب لیس هو الرّفع المطلق، بل رفع الایجاب فتصوّرُهُ و ذکرُهُ بعد تصوّر الایجاب و ذکره، فمتی اُرید ان یذکر السّلب، فلابُدّ من ان یذکر الالفاظ الدّالة علی المعنی الثّبوتی اولاً ان کانت تلک المعانی مرکّبة کالاقوال یُضاف الیها اداة السّلب و یصیر القضیة سالبة، و ان کانت المعانی مفردة فکذلک ترکب معها اداة السّلب، فاللفظ الدّال علی المعنی الثّبوتی اصلٌ، لانّه اوّل فی الدّلالة، ثم اذا قرن حرف السّلب به یعدل به من الاصل الی السّلب، فیکون اللابصیر مثلاً مُعدولاً لعدولِهِ عن الاصل، و تکون القضیّة التی هی محمولها معدولیة نسبة لها الی المعدولة و رُبما یُسمّی معدولة تسمیة الکُلّ باسم الجُزء و الحاصل انّ ذکر الجزء امّا کان بعد ذکر الایجاب فلابُدّ ان یذکر اوّلاً اللفظُ الدّال علی الثّبوت ثُمّ اذا اُرید السّلب یقرنُ حرف السّلب فعند اقتران حرف السّلب باللفظ الدّال علی الثّبوت عدل بذلک اللفظ عن الاصل اعنی الثّبوت و هو العدول، ثمّ انّ الاعدام منها الاعدام المُقابلة للملکات و هی الّتی هی اعدام الملکات عمّا من شأنه الملکات، و منها الاعدام الغیر المقابلة لها کاللانسان و اللاحیوان، و الاعدام المقابلة للملکات علی قسمین، منها ما وضع بازائها اسماءٌ مختصّة کالسّکون و العمی، و منها ما لم یوضع بازائها اسمٌ محصّلٌ و الحاجة باستعمالها فیدخلُ حرف السّلب علی الملکات حتّی یدُلّ علی عدم الملکة، فذهب قوم الی ان جمیع الالفاظ المعدولة اعدام الملکات حتّی انّ غیر البصیر، هو الّذی من شأنه البصر، و آخرون أجروها علی مفهوماتها المطلقة حتّی یصدق غیر البصیر علی الجمادات ایضاً و صار هذا التّنازع موضع بحثٌ فی العلم، و قول الشیخ: «و نعنی بغیر البصر العمی» اشارةٌ الی المذهب الاول، و قوله: «او معنی اعمّ منه» اشارةٌ الی المذهب الثانی، م.

الواجب اذا قصدنا الدّلالة على امورٍ غير ثبوتيّة ان نورد الفاظ الثّبوتيه و نعدل بها بادوات السّلب الى تلك الامور الّتى هى غيرُ ثبوتيهٍ. فان كان من حقّ تلك الامور ان يدُلّ عليها بالفاظ مؤلفه كالاقوالً فليضف اداة السّلب الى تلك الاقوال، كما مرّ فى القضايا السّالبة و الموجبة و ان كان من حقّها ان يدُلّ عليها بالفاظٍ مُفردةٍ، فليركّب اداة السّلب مع المُفردات الثّبوتيه الّتى يقابلها كقولنا: لا بصير، او غير بصير، بازء البصير فى الاسماء و ما صحّ و لا يصح بازاء صحّ و يصحّ فى الافعال و يكون حكم تلك المُركّبات حكم المُفردات و هى الّتى تُسمّى معدولة و مقابلاتها الخالية عن اداة السّلب بازائها محصّلة و بسيطة و لمّا استمرّ هذا القانون، اُستعمل هذا التّركيب فى غير الثّبوتيات ايضاً كللاعمى و لا يزال على قياس الثّبوتيات.

قوله : «و نعنى بغير البصير الاعمى او معنى اعمّ منه».

اقول: و لمّا كانت لبعض الاعدام المُقابلة للـملكات أسـماءٌ مـحصلةٌ فـى اللّـغات كالاعمى و السّكوت و السّكون، دون و كان الجميع فى الحاجة الى العبارة عنها مُتساويةٌ فاصطلح بعضُهُم على اطلاق تلك الالفاظ أعنى المعدولة فى الدّلالة عـلى الاعـدام و أجراها بعضُهُم على ما يقتضيه الاعتبار العقليّ من اطلاقها على ما يقابلُ المحصّلة مُطلقاً فكان غيرُ البصير يدُلُّ على الاعمى عند الطّايفةِ الاولى و على ما ليس ببصير أىّ شىءٍ كان عند الاخيرة واتّخذ بعضُ المنطقيّين هذا التّنازع موضع بحث فى هذا العلم.

قوله : «و بالجملة ان يُجعل الغير مع البصير و نحوه كشيءٍ واحدٍ ثُـمّ تُـثبته او تسـلبه فيكونُ الغير و بالجمله حرف السّلب جُزئاً من المحمول فان اثبت المجموع كان اثباتاً و ان سلبته كان سلباً كما تقول ليس زيد غيرُ بصيرٍ».

اقول: يريدُ انّ اللفظ المعدول لمّا كان بازاء اللفظ المفرد كـان حكـمه حكـمُهُ فـى التژركيب، و كما كان ايجابُ الشّرطيه و سلبُها بحسب ثبوتِ الاتّصال او العناد و نفيهما لا بحسب كون اجزائهما موجبةً او سالبةً فكذلك هيهنا يكون القـضيّة ايـجابية اذا كـانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول الموضوع، و سلبيّة اذا كانت حاكمة بنفيه عنه.

قوله : «و يجبُ ان يُعلمَ انّ حقّ قضيّة حمليّة ان يكـون لهـا مـع مـعنى المـحمول و

- قوله «و يجبُ ان يعلم ان حقّ كُل قضية» اقولُ: لما بين ان حرف السّلب مهما كان جزئاً من المحمول كان القضيّة معدولة، و الّا فمحصّله، وجب بيان ما يعرف به الفراق بين ما يكون حرف السّلب جزئاً من المحمول و بين ما لايكون، فنقول: القضيّة مركبة مـن ثـلاثه اجـزاء: مـعنى الموضوع، و معنى المحمول، و معنى الاجتماع بينهما. و اذا طولب موازاة الالفاظ للمعانى فلابُدّ من لفظٍ ثالثٍ يدُلُّ على معنى الاجتماع و هو الرّابطه، و هذا لكلامُ كلام القوم فى هذا الموضع، مشعرٌ بانّ مفهوم الرّابطه هى النّسبه بين معنى الموضوع و بين معنى المحمول، لكن التّـحقيق يقتضى انّ مفهومها هو وقوع النّسبة الذى هو الايجاب، او لا وقوعها الّذى هو السّلب، و انّما قُلنا انّ الكلام هيهنا مشعرٌ بانّ مفهوم الرّابطه هى النسبة الّتى هى مورد الايـجاب و السّـلب، لانّ الاجتماع بين المعنيين يحصُلُ باعتبار النّسبة فقط، و امّا و قُوعُها فهو امرٌ زائـدٌ عـلى مـعنى الاجتماع، و لمّا كان بين الفعل و فاعله ارتباطٌ معنويٌّ لم يحتج الارتباط بينهما الى ايراد رابطة، و هذا ظاهرٌ من معنى الفعل - كما مرّ - فانّ النّسبة الى الموضوع جزءٌ من مفهومِهِ فلا يحتاجُ قولنا: قال زيد، الى الرّابطه بخلاف زيدژ قال، لانّ زيدٌ هيهنا ليس فاعله هو الضّمير المُستكن و الجمله محموله عليه. فان قلت: لم لا يجوز ان يربط الضّمير الجمله بزيدٍ، فنقول: لانّ الرّابطه اداة و الفاعل اسمٌ و من المحال ان يكون لفظٌ واحد، اسماً واداةً، و كذلک الاسماء المُشتقّه اذا وقعت موضع الافعال ارتبطت بفواعلها ارتباطاً من جهة المعنى كقولک: أقائمٌ زيدٌ فانّهُ مثل قولُنا: ايقوم زيد، بخلاف قولک زيدٌ قائمٌ فانّهُ يحتاجُ الى الرّابطه لامتناع ان يكون زيدٌ فاعلٌ قائمٌ، و اعتراض الامام هيهُنا يتضمّنُ وجهين من الاعتراض احدهُما انّ الشّيخُ ذُكر فـى حُكـمِهِ المشـرقيّه انّ القضيّة انّما تكون ثنائيه اذا لم يذكر فيها الرّابطه امّا استغنا لانّ محمولُها كلمة او اسـمٌ مشـتقٌ استقاقاً بتضمّن النّسبة المذكورة، او اختصاراً و هذا تصريحٌ بانّ الاسامى المُشتقّة يتضمّنُ الدّلالة على النّسبة و لايحتاجُ الى الرّابطه. فقوله هناک: «و حقُّه ان يقال زيدٌ هو كاتبٌ» ينافى ذلک و قد اشار الشّارح الى التّوفيق بين الكلامين بانّ استغناء الكلمات و الاسماء المُشتقّة عن الرّابطة انّما هو بالقياس الى فاعلها، و الموضوع هُنا ليس بفاعلٍ، و ثانيها انّ الكاتب من الاسامى المُشتقة و هى مرتبطةٌ لذاتها بموضوعاتها لكونها دالة على معانٍ ثابتة لموضوعات غير معيّنة فانّ الكاتب - مثلاً - ليس دلالته على الكتابة فقط، بل و على ثبوت الكتابة لشىءٍ ما و هو النّسبه الحاصلة بين الكتابة و بين موضوعها، فلمّا كانت النّسبه داخلة فى مفهوم المُشتقّات لم يكن هناک حاجة الى ذكر لفظٍ مفردٍ يدلُّ على النّسبة كما فى الافعال من غيرِ فرقٍ، قال الشّارح: هذا سهوٌ لانّ ارتباط

الموضوع معنى الاجتماع بينهما و هو ثالث معنييهما، و اذا توخّى ان يطابق اللفظ المعنى بعدِدِه استحقّ هذا الثّالث لفظاً ثالثاً يدُلّ عليه، و قد يحذفُ ذلك فى لغات كما يحذفُ تارةً فى لغة العرب اصلاً كقولنا: زيدٌ كاتبٌ و حقُّهُ ان يُقال: زيدٌ هو كاتبٌ و قد لايمكن حذفُهُ فى بعض اللّغات كما فى الفارسيّة الاصلية «است» فى قولنا: زيد دبير است. و هذِهِ اللّفظه تسمّى رابطةً».

اقول: يُشير الى تعيين ما يرتبطُ به اجزاء القضيّة بعضُها ببعض فانّ الايجاب و السّلب يتعلّقان بثبوت الارتباط و نفيِهِ ليتحقّق من ذلك الفرق بين السّلب و العدول، و اعلم انّ الرّابطة فى المعنى اداةٌ لانّ معناها انّما يتحصّلُ فى اجزاءِ القضيّة الّا انّها قد يعبّر عنها تارةً بصيغة اسم، كما يقال: زيدٌ هو كاتبٌ، و قد يعبّرُ عنها تارة بصيغة كلمة وجوديّة كما يقال: زيدٌ او يكون كاتباً، و يحذفُ تارة فى بعض اللُّغات كما يقال: زيدٌ كاتبٌ و الكلمات قد يشتملُ عليها و لذلك الاسماء المُشتقّة منها اذا وقعت موقعها، فالقضايا الخالية عنها امّا بالطّبع او بالحذف ثنائية، المُشتمله عليها مُغايرةً للموضوع و المحمول ثلاثيّة، و الفاضل الشّارح، اعترض على الشيخ بانّ قال: الكاتبُ يقتضى الارتباط بغيرِهِ لذاتِهِ اذ هو من الاسماء المُشتقّة.

فقوله: «و حقُّهُ ان يقال زيد هو كاتب»، ليسَ بصحيحٍ بل انّما يصحُّ ذلك فى الاسما الجامدة و حدُّها و قد سهى فى هذا الاعتراض، لانّ الفعلَ انّما يرتبطُ لذاتِهِ باسم يتقدّمه

الفعل و المشتقّ لذاتِهِ، انّما بالفاعل و المقدّم عليهما ليس بفاعلٍ و فيه نظرٌ، لانّا لا نستفيدُ من زيد قائم الّا الحكم بقيام زيد، كما نستفيد من قام زيد ذلك ايضاً، ففى التّركيبين المحكوم عليه هو زيد و المحكوم به هو به فى التّركيب هو مجموع الفعل و الفاعل، فذلك امرٌ لا تعلّق للمعنى به فانّ النّحاة لمّا حاولوا صيانة قاعدتهم القائلة بوجوب تقديم الفعل على الفاعل عن التّشويق و الاضطراب اوجبوا اضمار فاعل فى الفعل من حقِّهِ التّاخير عن الفعل على اذا صريحٌ به، و هو كلامٌ لا تحقيق له لانّ العرب الذى لا وقوف له على علم النّحو و تقدير الضّمير يستفيدُ من التّركيبين المعنى المُراد فلو لا انّ ذلك التّركيب لم يحتجُّ الى الضّمائر لما كان كذلك، على انّ الكوفيين لا يضمرُون بل الى معنا، و معناه ليس الّا زيدٌ الذى تقدّمه و قد سلم انّ الفعل مرتبطٌ بما اسند اليه بالذّات فيكونُ الفعل المتأخّر مرتبطاً بزيد لذاتِهِ فلا يحتاجُ الى الرّابطه، م.

فی حال من الاحوال کالمبتداء و غیرِهِ، فاذن یحتاجُ ان یرتبط بمثله اذا تعلّق به الی رابطٍ أُخری غیر الّتی یشملُ علیها نفسه و کیف لا و هو یقع هناک موقع اسم جامد. فلو کان بدلَ قولِهِ: زیدٌ هو یکتب، لانّ اسناد یکتب الی زید المتقدّم علیه، لیس اسناد الفعل الی فاعله الّذی یرتبطُ لذاته به، بل هو اسناد الخبر الی المبتداء و الفعل هیهُنا مع فاعلیه، بمنزلة خبرٍ مفردٍ مربوطٍ علی مبتدا برابطه غیر ما ارتبط الفعل بفاعلیه.

قوله : «فاذا ادخل حرف السّلب علی الرّابطة فقیل مثلاً زید لیس هو بصیراً، فقد دخل النّفی علی الایجاب فرَفعَهُ و سلبه، و اذا دخلت الرّابطه علی حرف السّلب جعلته جزئاً من المحمول فکانت القضیّة ایجاباً مثلُ قولک: زید هو لا بصیرٌ، فکانت الاولی داخلةً علی الرّابطة للسلب، و الثّانیة داخلةٌ علیها الرّابطه جاعلة ایّاها جُزئا من المحمول، و القضیّة الّتی محمولها کذا، تسمّی معدولة و متغیرة و غیرُ متحصّلة.»

اقول: اراد انّ الرّابطهٔ اذا تعیّنت سهل الفرق بین السّالبه و المعدولة لانّ اداة السّلب ان تقدّمت اقتضت رفع الرّبط فصارت القضیّة سالبة، و ان تأخّرت جعلها الرّبط جُزئاً من المحمول فصارت معدولة، و ان تضاعفت و تخلّل الرّبط بینهما صارت سالبةً معدولةً، و امّا فی الثّنائیه فالفرق بینمها امّا بالنّیة او بالاصطلاح، ان وقع علی تمایز الاداتین، کما یقال فی اختصاص لیس بالسّلب و غیر بالمعدول قوله: «تسمّی معدولة»، یسمّون هذا القضیّة معدولیّه منسوبة الی المعدول الّذی هو المُفرد.

قوله : «و قد یعتبرُ ذلک فی جانب الموضوع ایضاً».

و ذلک کقولنا غیرُ البصیر امّیُ الّا انّ القضیّة المعدولة اذا أُطلقت، فُهِمَ عنها معدولیّة المحمول، و هذا انّما یقیّد بالموضوع، و قد یقلُّ البحث فی هذا الصّنف لعدم التباسِهِ بالسّالبه بخلاف الاوّل.

قوله : «فامّا انّ المعدول یدّلُ علی کُلّ فقد للبصر من الحیوان و لو کان طبعاً، او ما هو اعمّ من ذلک، فلیس بیانه علی المنطقی بل علی اللّغوی بحسب لغة لغة».

اقول: قد ذکرنا الخلاف فی انّ المعدول کغیر البصیر، یُطلقُ علی عدم الملکه

كالاعمى، او على ما ليس ببصيرٍ ایّ شیءٍ كان و كانَ فی اطلاقِ اعدام الملكات علی معانیها ایضاً خلافٌ بهد الاتّفاق فی تفسیرِ العدم، بعدمِ شیء عن موضوعٍ من شأنه ان ستصفَ بذلك الشّی فذهب بعضهم الی انّ الموضوع المذكور، موضوعٌ هو شخصیٌّ و الاعمی لا یُطلق الّا علی من كانَ شأنُهُ ان یكون بصیراً من اشخاص الحیوانات و بعضُهُم الی انّهُ موضوعٌ نوعیٌ او جنسیٌّ. و الاعمی یُطلق مع ذلك علی

یُطلق مع ذلك علی الاكمهِ الّذی لیس من شأن شخصِهِ ان یكونَ بصیراً لكن من شأن شخصِهِ ان یكونَ بصیراً لكن من شأن نوعه ذلك. و علی فاقد البصر من الحیوانات طبعاً كالخلد و العقرب الّلذین لیس من شأن نوعیهما ان یكُونا بصیرین لكن من شأن جنسهما ذلك، فالّذین یحملون المعدول علی عدم الملكه، یطلقون علی احدِ هذِهِ المعانی، و امّا الذین یحملونهُ علی ما یقابلُ المحصّل، یطلقونه علیها و علی ما هو اعمٌّ منها، كالجمادات مثلاً و بالجمله علی ما لیس ببصیر مطلقاً.

و الشیخ بیّن انّ هذا البحث، لا یتعلّق بالمنطق، بل هو بحثٌ لغویٌ یمكنُ ان یختلف بحسب الّلغات و الاصطلاحات.

قوله: «و انّما یلزمُ المنطقی ان یضع ـ یعرف «خ»، «ل» ـ انّ حرف السّلب، اذا تأخّر[1]

---

١ – قولُهُ: «انّما یلزمُ المنطقی، ان یعرفَ انّ حرف السّلب اذا تأخر»، اقول: انّ قاعدة العرب، انّ حرف السّلب اذا تأخر عن الرّابطه یرتبطُ بالموضوع و تكون القضیّة موجبة، و اذا تقدّم علی الرّابطه كانت سالبة، و رُبما یوجد فی بعض الّلغات كالفارسیة انّ حرف السّلب یتقدّم علی الرّابطه و سكون القضیّة مع ذلك موجبة، كقولهم: زید نا بینا است. فلمّا كان نظر اهل المنطق، اذا نظروا فی الّلغات فی العربیّة او لا لانّ ترتیب المنطق و تعلیمِهِ منها قال الشیخ اولاً: انّ حرف السّلب، اذا تأخّر عن الرّابطه كانت القضیّة موجبه، و لمّا كانت هذه الضّابطه لیست عامة لجمیع الّلغات و بحثُ المنطقی من حیث انّهُ منطقیٌ یجبُ ان یكون عاماً، عدل الی عبارة افادت العموم، و هی انّ حرف السّلب اذا كان مربوطة بواسطة الرابطة علی الموضوع كانت القضیة موجبة تقدّمت الرّابطه او تأخّرت و هذا الكلام فی غایة الّلطف، و اعتراض الامام علی الفرق المعنوی اولاً بالقدح فی انّ ایجاب المعدول یستدعی وجود الموضوع، و ثانیاً بالقدح فی انّ السّلب المحصّل لا یستدعیه، امّا الاوّل فهو انّ المعقول من كون الشّی و صفاً لغیرِهِ ثبوتُهُ للغیر، و ثبوتُهُ للغیر فرعٌ

عن الرّابطه او كان مربوطاً بها، كيف كان، فانّ القضيّة اثبات صادقةً كانت او كاذبةً و انّ الاثبات لايُمكن الّا على ثابتٍ يتمثّلُ فى وجودٍ او وهمٍ فيثبتُ عليه الحكم بحسب ثباتِهِ. و امّا النّفى، فيصحّ ايضاً من غير الثّابت كان كونه غير ثابتٍ واجباً او غير واجبٍ».

يُريد بيان ما يلزمُ المنطقى فى هذا الموضع، و هو بيان الفرق بين العدول و السّلب بحسب اللّفظ و بحسبِ المعنى. امّا بحسب اللفظ، فبتقدّم الرّبط على السّلب و تأخّره عنه ـكما مرّ ـ

و قد افاد بقوله: «او كان مربوطاً بهاكيف كان»، انّ الاعتبار بالعدول انّما هو بارتباط حرف السّلب بالرّبطة على الموضوع، سواءٌ تأخّر الحرف عن الرّابطه كما فى لغة العرب او تقدّم عليها، كما فى لغة الفُرس، مثل قولها: زيد نابينا است. و امّا بحسب المعنى، فبانّ موضوع الموجبة معدولة كان او محصّلة، يجبُ ان يكون شيئاً ثابتاً عند من يحكم بالايجاب عليه، و موضوع السّالبه لا يجبُ ان يكون كذلك و ذلك لانّ غير الثّابت لا يصحّ ان يقال انّه حيٌّ و يصحّ‌ذ ان يقال انّه‌ذ ليس بحيٍّ، لانّه ليس بموجود، فلا يكون حيّاً و ذلك الثّبوت لا يجبُ ان يكون خارجياً فقط او ذهنياً فقط ـكما مرّ ـ بل يكون ثبوتيّاً عاماً محتملاً لجميعِ اقسام الثّبوت غير خاصّ بشىءٍ منها، و امّا موضوع السّالبه فيجوز ان يكون ثبوتيّاً و يجوزُ ان يكون عدميّا سواءٌ كان ممكن الثّبوت او ممتنعه. فالسّالبه اعمّ تناولاً للموضوع من الموجبة، و لاجل ذلك يكون السّالبه البسيطة اعمُ من الموجبة

على ثبوتِهِ فى نفسِهِ. فما لا ثبوتَ له فى نفسِهِ، يستحيلُ ان يكون ثابتاً لغيره، و محمول المعدولة امرٌ عدميٌ فيمتنعُ ام يكون موجبة فضلاً عن ان يكون مستدعيه لوجود الموضوع. و جوابُه انّه ان عُنى بالثّبوت للغيرِ وجوده له، فلا نسلّم انّه معنى الايجاب، و ان عُنىَ به صدقهُ عليه، فلا نسّلم انّ صدق الشّىء على الغير فرعٌ على ثبوتِهِ فى نفسِهِ، ضرورة انّ الاعدام صادقة على الموجودات كما انّ الموجودات صادقة عليها، و امّا الثّانى فهو انّ موضوع السّلب لو كان معدوماً لم يكن معدوماً مطلقاً لانّهُ ليس بمتصوّر و لا محكوم عليه فلابُدّ ان يكون له تخصيص. و اذ ليس ذلك التّخصيص فى الخارج فيكونُ فى العقل فيجبُ ان يكون موضوع السّلب موجوداً فى الجمله. و جوابه: انّ الكلام فى الوجود التّفضيلى، و السّلب لا يستدعيه و حيث ما كانت هذه الاعتراضات معارضات مبنيّة على مقدّمات واهية اعرض الشّارح عن ذكرها خوفاً من الاطناب، م.

المعدولة اذا تشاركا فی الاجزاء، و کذلک السالبة المعدولة من الموجبة البسيطه، و الاعتراضات الّتی اوردها الفاضل الشّارح علی ذلک لمّا ام تکن قادحد فی هذا الباب، بل کانت الاطناب و لا يقتضی مزيدُ فائده اعرضنا عنها.

* اشارةٌ الی القضايا الشرطية *

«اعلم انّ المتّصلات و المُنفصلات من الشّرطيات قد تکون مؤلفة من حمليّات و من شرطيّات و من خلط».

لمّا کانت الشّرطيات مؤلفة من قضايا، لا من مفردات، و کانت القضايا ثلاثاً: حمليّة، و منصلة، و منفصلة، و الواقعه منها فی کُلّ شرطية ثنتان، فتأليفُ کلّ شرطية متصلة کانت او منفصلة بشرط ان يکون المنفصلة ايضاً ذات جزئين، انّما يمکن ان يقع علی ستة اوجه، ثلاثة منشابهة الاجزاء و هی الّتی تکون من حمليتين او مُتصلتين او مُنفصلين، و ثلاثة مختلفة الاجزاء و هی الّتی تکونُ من حملية و متصلة و او حملية و منفصلة او متصلة و منفصلة، و کُلّ واحدٍ من الثلاثة الاخيرة يقعُ فی المتصلة و حدّها علی وجهين مُتعاکسين فی التّرتيب، لاختلاف حال جزئيها بالطّبع فيکون لتأليف المتّصلة تسعة اوجه، و لتّأليف المنفصلة ستة اوجهٍ.

امثلة المتّصلات: و هی من حمليتين، کقولنا: اذا کانت الشّمس طالعة، فالنّهار موجود. و من متّصلين کقولنا: اذا کانت الشّمس طالعة فالنّهار موجود، فکان اذا کان النّهار معدوماً فالشّمس غاربة، و من مُنفصلين کقولنا: ان کان العدد امّا زوجاً او فرداً فعدد الکوکب، امّا زوج و امّا فرد، و من حملية و متصلة کقولنا: ان کانت الشّمس علّة النّهار فاذا کانت الشّمس طالعة، فالنّهار موجودة، و من عکسهما کعکس قولنا ذلک، و من حملية و منفصلة کقولنا: اذا کان الشّی ذا عددٍ، فهو امّا زوجٌ و امّا فردٌ، و من عکسهما کعکسه، و من متصلة و منفصلة کقولنا: ان کان اذا کانت الشّمس طالعة، فالنّهار موجود. فکان امّا الشّمس طالعة و امّا النّهار معدوم، و من عکسهما کعکسه.

و امثله المنفصلات: و هی من حمليتين کقولنا: العدد امّا زوجٌ و امّا فردٌ، و من متّصلتين، کقولنا: امّا ان يکون اذا کانت الشّمس طالعة موجودٌ و امّا ان يکون ان کانت الشّمس طالعة فالليلُ معدومٌ. و من منفصلتين کقولنا امّا ان يکون العدد امّا زوجاً وامّا

فرداً و امّا ان يكون زوجاً او منقسماً بمتساويين، و من حملية و متصلة كقولنا: امّا ان لا يكون الشمس علة النّهار و امّا ان يكون اذا طلعت الشّمس، فالنّهار موجودٌ، و من حمليّة و منفصلة كقولنا: امّا ان يكون الشّىء واحدٌ و امّا ان يكون ذا عدد، امّا زوجٌ و امّا ان يكون العدد امّا فرداً و امّا زوجاً.

و هذه الامثله مهملات موجبة مولفة من امثالها، و قد تكون شخصيّات و محصورات موجبات و سوالب، يتألف بعضُها من بعض و يتكثّر وجوه التّاليف، و امّا كانت الشّرطيات مؤلفه بعد التّاليف الاوّل فهى تكون مؤلفة امّا تاليفاً ثانياً اى من شرطيّات مؤلفة من حمليّات، او رابعاً اى من شرطيّات مؤلفة من شرطيّات مؤلفة من حمليّات، و هلُمّ جراً الى ما لا نهايه له.

قوله : «فانّك اذا قلت: ان كانت كُلّما كانت الشّمس طالعة، فالنّهار موجود، فامّا ان يكون الشّمس طالعة و امّا ان لا يكون النّهار موجوداً. فقد ركّبت متصلة من منفصلة و منفصلة، و اذا قلت: اما ان يكون ان كانت الشّمس طالعة فالنّهار موجود، و امّا ان لا يكون ان كانت الشّمس طالعة فالليلُ معدوم قد ركّبت المنفصلة من منصلتين، و اذا قلت: ان كان هذا عدداً فهو امّا زوجٌ و امّا فردٌ، فقد ركّبت المنصلة من حمليّة و منفصلة. و عليك ان تعدّ من تفسك سائر الاقسام».

اقول: اقتصر الشيخ من التأليفات الّتسعة و الستة، على ايراد امثلة ثلاثة: اوّلها متصلة مهملة من متصلة كلية و منفصلة كلّها موجبات، و ثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مُهملتين احديهما موجبة و الاخرى سالبة، و ثالثها متصلة مهملة من حملية شخصية و من منفصلة كلّها موجبات.

و **الفاضل الشارح**، زعم انّ تالى المثال الاوّل [1] و هو: ان كان كلّما كانت الشّمس طالعة

---

۱ - قوله:« والفاضل الشارح زعمَ انّ تلى المثال الاول»، اقول: زعم انّ تالى المثال الاوّل، يجبُ ان يكون منفصلة مولفةٌ من الشّىء و لازم نقضيه منع الخلوّ، دون منع الجمع، امّا منع الخلوّ، فلانّه لو ارتفع الشّى مع لازم نقيضه، لارتفع النّقيضان و هو محالٌ، و امّا انتفاء منع الجمع فلجواز ان يكون لازم النّقيض اعمّ منه، فيجمع مع الّشىء لكنّ اللزوم فى المثال، هو لزوم وجود النّهار

فالنّهار موجود، فامّا ان يكون الشّمس طالعة و امّا ان لا يكون النّهار موجوداً يجبُ ان يكون منفصلة مؤلفة من الشّيء و لازم نقيضه و هي تكون مانعة الخلوّ فانّ الشّيء لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيض، لارتفع النّقيضان معاً و هو محالٌ، و لا تكون مانعة الجمع ان كان لازم النّقيض اعمّ من النّقيض، و تكون مانعة له ان كان مساوياً، و انّما يجبُ ان يكون تالي المثال الاوّل هذه المنفصلة دون غيرها لانّ المقدّم فيه يقضي استلزام طلوع الشّمس لوجود النّهار و الحالُ لا يخلو من طلوع الشّمس و لا طلوعها فاذن لا يخلو من لا طلوع الشّمس و وجود النّهار اللازم لطلوعها. فالتّرديد بين المقدّم و نقيضه الذي هو انفصال حقيقي، استلزم التّرديد بين نقيض المقدّم و لازم عينه الّذي هو الانفصال المذكور.

قال: و المُنفصله التي اوردها الشيخ مولفة من الشّيء و ملزوم نقيضه لانّها مؤلفة من طلوع الشّمس و لا وجود النّهار و ليس لا وجود النّهار، لازما للاطلوع الشّمس، لانّ رفع التّالي لا يلزم رفع المقدّم، بل الامر بالعكس. فاذن هو سهوٌ، او اوردهُ الشيخ نظراً الى المادة

لطلوع الشّمس، فالانفصال المانع للخلوّ، لا يكون الّا بين طلوع الشّمس و وجود النّهار اللازم لنقيضه اعني؛ عدم طلوع الشّمس، لكن الشيخ اورد الانفصال بين الشّيء الّذي هو طلوع الشّمس و ملزوم نقيضِهِ الّذي هو عدم النّهار فاذن هو سهوٌ و اورده نظراً الى خصوص المادّه لانّ طرفي المقدّم لمّا كانا مُساويين، كان كّل منهما لازماً و ملزوم فيكون الانفصال المعتبر انفصال الشّيء و لازم نقيض. و هذا في غيه الفساد امّا اولاً فلانّه ليراد على المثال و ارباب النّظر قد نهوا عنه، و امّا ثانياً فلانّ غيه ما في ذلك انّ المنفصلة المانعة الخلوّ من الشّي و لازم نقضيه صادقة و لا يلزم منه ان لا يصدق منفصلة أُخرى اصلاً، و امّا ثالثاً فلانّ الشيخ لم يذكر قاعدة كليّة بل ذكر مثالاً واحداً و منع الخلو فيه متحقّقٌ لخصوص المادّة و الشّارحُ تركَ هذا كلّه و اتى بمعارضه و هي انّ التّالي يجبُ ان يكون منفصلة مركبة من الشّيء و ملزوم نقيضه، لانّ بين الشّيءة و ملزوم نقيضه منع الجمع دون منع الخلوّ، امّا منع الجمع فلانّه لو لا لاجتمع النقيضان، و امّا منع الخلوّ، فلجواز ان يكون لا ملزوم اخصّ، لكن اللزوم في المثال لزوم وجود النّهار عند طلوع الشمس، و الانفصال المانع من الجمع، انّما هو بين لا طلوع و عدم النهار الّذي هو ملزوم نقيضه، لكنّ الامام انّما اعتبر الانفصال بين لا طلوع الشّمس و وجود النّهار الّذي هو لازم لنقيضه فاذا هو سهوٌ او نظر الى خصوص المادّة، م.

فانّ المقدّم و التّالى فى المثال متساويان، و يصدق الانفصال من اى جزئية اتّفق مع نتقيض الآخر. فهذا ما اوردهُ الفاضلالشارح عليه. و يمكنُ ان يعارض بانّ هذا التّالى يجبُ ان يكون منفصلة لانّ المقدّم تقضى لازمهُ على ما اورده الشيخ، و انّما يجبُ ان يكون التّالى المذكور هذه المنفصلة لانّ المقدّم تقتضى استلزام طلوع الشّمس لوجود النّهار، و يمتنع اجتماع طلوع الشّمس، مع لا طلوعها، فاذن يمتنع اجتماع طلوعها مع لا وجود النّهار المستلزم للاطلوعها. فالتّرديد بين المقدّم تقتضى استلزام التّرديد بين المقدّم و نقيضهُ الذى هو انفصال حقيقى استلزم التّرديد بين المقدّمِ و مستلزم نقيضهُ الذى هو الانفصال المذكور و الّذى اوردهُ الشّارح مؤلفة من الشّى و لازم نقيضِه و هما ممكنا الاجتماع فاذن هو سهو، او اوردهُ الشارح نظراً الى مقدّم المتّصلة الاولى، منفصلة تتبعها و تتبع منفصلة حقيقية مولفة من مقدّم ذلک المقدّم و نقيضه.

و عورض باضافه منصفلة اليه تتبعها ايضاً و تتبع ايضاً المنفصلة الحقيقية المذكورة و هو اعنى الشارح رجح الاولى على الاخيرة، من غير رجحان، و التّحقيقُ فى ذلک انّ المتّصلة اللزومية يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلوّ من عين المقدّم و التّالى هو الذى أوردهُ الشيخ، و منفصلة مانعة الخلوّ دون الجمع من نقيص المقدّم و عين التّالى هو الّذى أوردهُ الفاضل الشارح، و لا يلزمُها منفصلة حقيقية بحسب الصّورة - و يتبيّن ذلک اذا جعل اللازم فى المثال، أعمّ من الملزوم كحركة اليد للكتابة «خ»، «ل».

و لا حرج على الشّيخ فى ايراد احد اللازمين دون الآخر، و المثال الثّانى قوله: امّا ان يكون ان كانت الشّمس طالعة فالنّهار موجود و امّا ان لا يكون، ان كانت الشّمس طالعة فالليلُ معدوم، يوجد فى كثيرٍ من النّسخ و امّا ان يكون أيضاً و هو سهوٌ من النّاسخين.

قوله: «فالمنفصلات منها حقيقية و هى الّتى يُرادُ فيها بامّا انّه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد واحد منها».

و هذه هى الّتى تمنعُ الجمع و الخلوّ و تحدث من القسمة الى شىء و نقيضه، فانّ النّقيضين هما اللذان لذاتيهما لا يجتمان و لا يرتفعان، و لكن رُبما يورد بدل احد المُتناقضين او كليهما مساوٍ فى الدّلالة فيتحققُّ المناقضة فيهما كما يُقال: العدد امّا زوجٌ و امّا فردٌ.

قوله: «و رُبماكان الانفصال الى جزئين، و رُبماكان الى اكثر، و رُبماكان غير داخل فى الحصر».

اقول: امّا ما ينفصلُ الى جزئين، فقد مرّ ذكرُه، و امّا ما ينفعل الى اكثر، فهو بان يورد بدل الاجزاء اليه من اجزاء الاجزا، كقولنا: كل عدد، امّا تامٌ و امّا زائدٌ و امّا ناقص، فـهو ينشعبُ من قولنا انّه امّا تامٌ و امّا غيرُ تامٍ و غيرُ التّام امّا زائدٌ و امّا ناقصٌ و كذلک اذانفصل سائر الاجزاء الى اجزاء آخر، و تبلغُ الاقسام ما بلغته و تكون مع ذلک حاصرة مـانعة للجمع و الخلوّ و يكون اصل الانشعاب فى الكل من القسمة الى النّقيضين.

قال الفاضلالشارح: واعلم، انّ الذى يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة او خمسة و مـع ذلک يكون محصوراً فهو غيرُ موجود. و انا اقول: ليس لهذا عندى وجهٌ، فانّ الاشكال محصورة فى اربعة، و الكليّات فى خمسة. لعلّ النّسخة التى وقعت الىَّ من شرحه، سقيمةٌ و ليستكشف من سائر النّسخ، و امّا ما كان غير داخل فى الحصر فكـقولنا المـضلّعات المسطّحة امّا مثلثٌ او مربعٌ او مخمّسٌ و كذلک الى ما لا يتناهى.

قوله: «و منها غير حقيقيّة مثلُ الّذى يُراد فيهما بامّا معنى منع الجمع فقط دون مـنع الخلوّ عن الاقسام مثل قولک فى جواب من يقول: ان هذا الشّى حيوان شجر، انـه ايـن يكون حيواناً و اما ان يكون شجراً و كذلک جميع ما يشبهه، و منها يُراد فيهما باما منع الخلوّ و ان كان يجوز اجتماعهما و هو جميع ما يكون تحليله يؤدّى الى حذف جزءٍ من الانفصال الحقيقى و ايرادُ لازمه بدله اذا لميكن مساوياً له بل اعمّ مثل قـولهم: امّـا ان يكون زيدٌ فى البحر و امّا ان لايغرق و امّا المثال الاول، فقدكان المورد فيه ما انّما يمكن مع النّقيض ليس ما يلزم النّقيض فكان يمنع الجمع و لا يمنع الخلوّ و هذا يمنع الخلوّ و لا يمنع الجمع».

اقول: اذا حُذف احد قسمى الانفصال الحقيقى و اورد بدله ما لا يساويه، بل يكون امّا اخصَّ منه او اعمَّ، حدّثت منفصلة غير حقييقية مانعة للجمع وحده او للخلوّ وحده، امّا الاوّل فلانّ الشّىء لو اجتمع مع ما هو اخصّ من نقيضه، لزم منه اجتماع النّقيضين فانّ ما هو اخصّ من النّقيض يستلزمُ النّقيض و لمّا احتمل ان يصدق نقيضه و لا يصدق معه ما هو

اخصّ منه، احتمل ان يرتفعا معاً، و امّا الثّانى فلانّ الشّيء لو ارتفع مع ما هو اعمٌّ من نفيضهِ، لزم منه ارتفاع النّقيضين فانّ النقيض ايضاً يرتفعُ بارتفاع ما هو اعمٌّ منه.

و لمّا احتمل ان يصدق ما هو اعمٌّ من نقيضِهِ و لا يصدقُ معه النّقيض احتمل ان يجتمعا معاً، مثال الاوّل ان نقول: هذا الشّيء امّا حيوانٌ، او ليس بحيوان، و الشّجر اخصّ من اللاحيوان، فنورده بدله، او نقول: هذا الشّيء، امّا شجرٌ او ليس بشجرٍ، و الحيوانُ اخصّ من اللاشجر و نوردهُ بدله فيحصّل قولنا: هذا الشّيء امّا حيوان و امّا شجر، مانعاً للجمع دون الخلوّ لانه لا يكون شيء واحد حيواناً و شجراً معاً.

و يمكن ان يكون غيرهما كالجبل و حينئذٍ يكونُ قد اوردنا بدل النّقيض ما يمكن معه و يستلزمهُ لا يجبُ معه و يلزمه لانّ الخاصّ يمكن ان يكون مع العامّ و يستلزمه و لا يجب ان يكون معه او يلزمه. و مثال الثّانى ان نقول: زيدٌ اما فى البحر او ليس فيه. البحرُ اعمٌّ من قولنا: ليس فى البحر. فنورده بدله، او نقول: زيد امّا غرقٌ او لم يغرق. مانعاً للخلوّ دون الجمع، لانّه لا يكون ليس فى البحر و قد غرق و يمكن فى البحر و لم يغرق. حينئذٍ تكون قد اوردنا ما يلزم النّقيض اكثر من ان يحصى.

و اما الآخران، يستعملان فى جواب من يقول: هذا الشيء شجرٌ حجرٌ معاً و ذلک بان يرد عليه قوله امّا بترديد الصّدق فيهما. فيقال: امّا ان لا يكون شجراً، اى امّا هذا صادقٌ او ذلک. و اما بترديد الكذب فيهما، فيقال امّا ان لا يكون شجراً و امّا ان لايكون حجراً اى امّا هذا كاذبٌ او ذلک و يكونُ الاوّل بانفراده مانعاً للجمع و الثّانى مانعاً للخلوّ و يحصل من كلّ واحدٍ منهما امتناع اجتماع الوصفين فى ذلک الشّيء و ينضاف الى ما سلّمه ذلک السّائل من امتناع خلوّه عنهما، فيجتمع من ذلک معنى منفصلة حقيقية. و اعلم انّ كل واحدة من هذه المُنفصلات، قد يتألّف من موجبتين فى الّلفظ كقولنا: العدد امّا زوجٌ و امّا فردٌ، و هذا الشمس امّا شجرٌ او حجرٌ، و هذا الموجود امّا دائمُ الوجود او ممكن الوجود، و من سالبتين كقولنا: العددُ امّا ليس بزوجٍ و امّا ليس بفرد، و هذا الموجود امّا ليس بدائم الوجود و امّا ليس بممكن الوجود، و هذا الشّيء امّا ان لا يكون شجرٌ او امّا ان لا يكون حجراً.

و من موجبة و سالبة كقولنا: العددُ امّا ينقسمُ بمتساويين او لا ينقسم بمتساويين، و هذا امّا انسانٌ او ليس بحيوان، و هذا امّا حيوانٌ او ليس بانسان. فهذا من حيث الفظ، و امّا

من حيث المعنى، فالحقيقيّة[١] لابُدّ من ان تتألّف من موجبة و سالبة لا غير لما مرّ. و مانعة الجمع، لا يمكن ان تتألّف منهما و يمكن ان تتألف من موجبتين و ذلك ظاهرٌ، و لا يمكن ان تتألف من سالبتين لانّ السّالبة يمكن ان تكون لازمة للموجبة، و لا يمكنُ ان تتألّف من موجبتين لاشتمالها على ما عليه الحقيقية و زيادة.

قوله: «و قد يكون لغير الحقيقى اصنافٌ آخر و فيما ذكرناه كفاية».

---

١ - قوله: «و امّا من حيثُ المعنى فالحقيقية»: الحقيقيّة لابُدّ ان يتألّف من موجبة و سالبة لانّ تركيبها امّا عن القضيّة و نقضيها او مساوية، و ايّاً ما كان يكون تركيبها من موجبة و سالبة، امّا اذا كان من النّقيضين فظاهرٌ، و امّا اذا كان من قضيّة او مساوى نقيضيها فلانّ القضيّة ان كانت موجبة كان نقيضها سالبة فمساويها لا يكون موجبة لانّ الموجبة اخصُّ من السّالبة اذ الايجابيّة تستدعى وجود الموضوع، دون السّلب فتعيّن ان يكون سالبة، و ان كانت سالبة فنقيضها موجبة و مساويها لا يكون سالبة لانّها اعمّ من الموجبة و السالبة لانّ السّالبة، امّا نقيض الموجبة او مساوٍ لنقيضها، فلو تركّب منهما كانت حقيقيّة، و يمكن ان يتركّب من موجبتين لانّها انّما يتركّبُ من الشّيء و الاخصّ من نقيضِهِ و نقيض الموجبة سالبة و الموجبة اخصّ منها، و لايمكن ان يتألف من السّالبتين لانّ نقيض السّالبتين موجبة و السّالبة ليست اخصّ منها بل اعمّ. و الى هذا اشار بقوله: «لانّ الموجبة الحقيقيّة لا يستلزمها سالبة» اى تركيب مانعة الجمع يجبُ ان يكون من الشّيء و ملزوم نقيضِهِ و نقيض السّالبة موجبة و السّالبة لا سيتلزم الموجبة. و مانعه الخلوّ لايُمكن ان يتألّف من الموجبة و السّالبة لما مرّ فى مانعة الجمع، و يمكن ان يتألّف من القضيّة و لازم نقيضها و نقيض السّالبه موجبة و السّالبة اعمّ منها و لانّ تركيبها من القضيّة و لازم نقيضها و الاعمّ من نقيضها و السالبة لا يمكن ان يكون لازمه للموجبة، و لا يُمكن ان يتألّف من موجبتين لانّها تشتمل على ما يشتمل عليه الحقيقة و زيادة و ذلک لانّ تركيب الحقيقة من القضية و نقيضها، و تركيب مانعة الخلّو من القضيّة و الاعمّ من نقيضها و الاعمّ يشتمل على النّقيض و زيادة فلا يكون اعمّ من السّالبة. هذا اذا اعتبر مانعة الجمع و الخلوّ بالتفسير الاخص ؛ و امّا اذا اعتبرا بالتّفسير الاعمّ من السّالبه. هذا اذا اعتبرا بالتّفسير الاعمّ كما هو فى الشّرح فيمكن تركيبُها مما يتركّبُ عنه الحقيقة و عن القسم الآخرو هو ظاهرٌ. و اعلم انّ هذه الاحكام كلّها انّما يتمّ اذا كان طرفى الشّرطية مُشتركين فى الموضوع فاذن التّأمل يكفيه، م.

اقول: یُرید به الموضع الّتی یتسعملُ فیها حروف العناد و لا یرادُ منع الجمع او الخلوّ، مثاله تقول: رأیتُ امّا زیداً و امّا عمراً حین تشک فی رویتهما، و تقول: العالمُ امّا ان یعبداللّه و امّا ان ینفع النّاس، ای غالب احواله هذان الفعلان و هذا مما یتعلّق بالغة.

قوله: «و یجب علیک ان تجری امر المتصل فی الحصر والا هما و التناقض و العکس مجری الحملیّات علی ان یکون المقدّم کالموضوع و التّالی کالمحمول».

هذا بیانٌ کلیٌ لما یتعلّق بالمتّصلات و هو بالاحاله علی الحملیّات فانّ حکمهما فی جمیع ذلک واحدٌ و قد مرّ الحصر و الاهمال من ذلک و سیجیءُ بیان التّناقص و العکس فی موضِعِه، و بعض النّسخ امر الحملیّات فی جمیع ذلک الّا العکس لا یتعلّق به لعدم امتیاز اجزائه بالطبع.

* اشارة *

الی هیئات لحق القضایا و تجعل لها احکاماً خاصّة فی الحصر و غیره

والادوات هی الّتی تلحق الهیئات بالقضایا الّا انّ المنطقی لمّا کان نظره بالقصد الاوّل فی المعانی اشار الی الهیئات دون الادوات.

قوله: «انّه قد یزاد فی الحملیّات لفظة «انّما» [1] فیُقال انّما یکون الانسان حیوان و انّما

---

۱ - قوله: «و قد یزاد فی الحملیّات لفظه انّما»، اقول: لفظه «انّما» یفیدُ انّ الحمول مساوٍ للموضوع او خاصٌ به فهو دالٌ علی نفی العموم، ای علی انّ المحمول لیس اعمٌ من الموضوع، و اذا دخلها حرف السّلب، سلب دلالتها علی نفی العموم عن المحمول، و اذا سُلب نفی العمول، ثبت العموم. و هناک نظرٌ لانّ لنظة «انّما» فی قولنا: «انّما الانسان حیوان»، علی ما یقتضیه قواعد العربیة، لا یفید الّا حصر الانسان و هو المسندالیه فی الحیوان، الّذی هو المسند، حتّی یجوز ان یکون غیر الانسان حیواناً لا حصر المسند فی المسند الیه، لیمتنع ان یکون غیر الانسان حیواناً. فهی لا تدُلّ علی مساواة الحیوان للانسان، و لا علی کونه اخصّ منه. و علی هذا، لیس انّما لا

يكون بعض النّاس كاتباً فيتبع ذلك زيادة فى المعنى لم يكن مقتضاهُ قبل هذه الزّياده بمجرّد الحمل لانّ هذه الزّيادة تجعل الحمل مساوياً او خاصاً بالموضوع، و كذلك قد نقول: الانسان هو الضّحاك، بالالف و اللام فى لغة العرب، فيدلّ على انّ المحمول مساوٍ للوضوع، و كذلك نقول: ليس انّما يكون الانسان حيواناً او نقول: ليس الانسان هو الضّحاك و يدلُّ على سلب الدّلالة الاولى فى الايجابين».

المحمول قد يكون اعمُّ من موضوعه كالاجناس و الاعراض العامّة، و قد يكون مساوياً له كالفصول و الخواص المساوية، و قد يكون اخصّ منه كخواص غير المساوية.

و لفظة «انّما» دخلت على القضيّة دلّت على نفى العموم عن المحول و هو معنى قوله:

يدلُّ على العموم، بل لما كان الحصر ايجاباً و هو فى المثال المذكوران: الانسان حيوان و سلبها هو، ليس الانسان غير الحيوان، فليس انّما برفع لذلك الايجاب أو رفع لهذا السّلب، و اذا قلت: ليس الانسان الّا النّاطق، يُفهم منه الانسان فى النّاطق، امّا بحسب المعنى، حتّى لايكون للانسان معنى غير النّاطق و امّا بحسب الصّدق، حتّى لا يكون انسان غير النّاطق، و هذا مستقيم على قاعدة العربية و العجب انّ «انّما» عندهم بمنزلة «ما» و «الّا» و هما ليسا يدلان على حصر المسنداليه فى المسند و انّما يدلّان على حصر المسند اليه.

و عنى الشّارح بقوله: «و المساواة فى الدّلالة» السماواة فى الصّدق حتّى يصدق كلّ انسان ناطق، و هو شرح ليس يطابق المتن، فانّ المساواة ليس يفهم من «ليس» و «الّا»، الّا ما ذكره فى المتن، و اذا قلنا: لا يكون النّهار موجوداً او يكون الشّمس طالعة امكن استعمال كلمة «او فى» معنيين، احدهما معنى «الّا» و حينئذٍ يكون معنى القضيّة لا يكون النّهار موجوداً الّا ان يكون الشّمس طالعة و يرجع معناه الى قولنا: لا يكون النّهار موجوداً الّا اذا كانت الشّمس طالعة فيفيدُ حصراً فى الفحوى، فيكون محصورة ذلية فانّ محصّلها كلّما كان النّهار موجوداً فالشّمس طالعة، و ثانيهما معنى «او لا» العاطفه و حينئذٍ يكونُ منفصلة حقيقية لانّ النّهار و طلوع الشّمس، لا يمكن ارتفاعهما و لا اجتماعهما. و لا شبهة فى انّه اقرب و اذا قلت: لا يكون هذا العدد زوج المربّع و هو فرد، فهذا التّركيب يفيدُ منع الجمع بين الفرد و زوج المربّع، فيكون بين نقيضيهما منع الخلوّ، فانّه لو ارتفعا لا اجتمع عيناهما و كان بينهما منع الجمع و هذا خلفٌ و لمّا كان احد جزئيها اى المنفصلة المانعة الخلوّ مصدراً فى العبارة ينزل التّركيب بمنزل التّركيب بمنزلتها، دون المنفصلة المانعة للجمع، م.

«تجعل الحمل مساوياً او خاصاً بالموضوع» و ليس اذا دخل عليها دلّ على نفى دلالتها تلك فأثبت العموم.

قوله : «و نقول ايضاً ليس الانسان الّا النّاطق فيفهم منه احد معينين احدهما انّه ليس معنى الانسان الّا معنى النّاطق و ليس يقتضى الانسانيّة معنى آخر، و الثّانى انّه ليس يوجد انسان غير ناطق بل كل انسان ناطق».

يُريد انّ هذه الصّيغة تفيدُ امّا المُساوات فى المعنى ـ كما بين الانسان و الحيوان الناطق ـ و امّا المُساوات فى الدّلالة كما بين الضّاحک و النّاطق.

قوله : «و نقول فى الشّرطيات ايضاً لماكان النّهار راهناً، كانت الشّمس طالعةً و هذا يقتضى مع ايجاب الاتّصال دلالة تسليم المقدّم و وضعه ليتسلّم منه وضع التّالى».

اقول: راهناً اى ثابتاً و لفظة «لما» تفيد مع الدّلالة على استزام التّالى الدّلالة على انّ وجود المقدّم مسلمٌ موضوعٌ لا يحتاج الى بيان.

قوله : «وكذلک نقول: ليس يكون النّهار موجوداً الّا و الشّمس طالعة نُريد به لمّاكان النّهار موجوداً فالشّمسُ طالعة فيُفيدُ هذا القول حصراً فى الفحوى».

يُريد به انّ القضيه بهاتين الاداتين، تصير محصورةً كليةً.

قوله : «و نقول ايضاً: لا يكون النّهار موجوداً او يكون الشّمس طالعة و هو قريب من ذلک».

اقولُ: هذه و الّتى قبلها من القضايا الّتى تسمّى «محرّفة» و هى ما تخلو عن ادوات الاتّصال و العناد و تكون فى قوّة الشّرطيات، و معنا لايكون النّهار موجوداً الّا ان يكون الشّمس طالعة، و هى من المتّصلات فى قوة قولنا: كلّما كان النّهار موجوداً و امّا ان يكون الشّمس طالعة. قيل: و الاخير اقرب، لانّه لا يغيّرُ اجزائها.

قوله : «و نقول ايضاً: لا يكونُ هذا العدد، زوجُ المربّع و هو فرد هذا، فى قوّة قولک

امّا ان يكون هذا العدد زوج المربّع و امّا ان لا يكون فرداً».

و هذا ايضاً من المحرّفات و كلّ زوجِ المربّع، اى مرّبعه يكون زوجاً و ليس كل مـا مربّعهُ زوجٌ، لانّ كثيراً من المقادير الصمّ كجذر العشرة ـ مثلاً ـ لا تكون مربّعاتها ازواجاً و لا يكون هى اعداداً فضلاً عن ان يكون ازواجاً، و كذلک القول فى الافراد و مـربّعاتها، فالقضية المذكور فى قوّة منفصلة مانعة الخلوّ، هى امّا ان لا يكون زوج المربّع و امّا ان لا يكون فرداً و ذلک لانّ الشّيء الواحد لا يكون زوج المربّع و فرداً معا، و قد يكون لا هذا و لا ذلک معا، و مثال آخر له: لا يكون ساكن اليد، اى لا يكون كاتباً ساكن اليد، و يمكن ان يكون غيرُ كاتب و هو متحرّک اليد، كما فى حاله الرّمى مثلاً.

* اشارةٌ الى شروط القضايا *

«يجب ان يُراعى فى الحمل والاتّصال و الانفصال حال الاضافه مثل انّه اذا قيل: هو والد، فليُراع لمن، و كذلک الوقت و المكان و الشّرط مثل انّه اذا قيل: كلّ متحرّک متغيّرٌ فليراع مادام متحركاً، كذلک ليراع امّا بالقوة او بالفعل و الجزءُ و الكُلّ و حال القوّة و لا فعل، فانّه اذا قيل انّ الخمر مسكرةٌ، فليراع امّا بالقوّة او بالفعل و الجُزء اليسير او المـبلغ الكثير، فانّ اهمال هذه المعانى ممّا يوقع غلطاً كثيراً».

اقـول: يذكر فى هذا الفصل، قوانين لا يتحصّل معانى القضايا الّا برعايتها و رعـاية امثالها، و هى ستة:

ـ الاوّل حال الاضافه و قد ذكر مثاله.

ـ الثانى حال الوقت، كما يقال: القمر منخسب، فليراع، فـى ایّ الاوقـاف هـو فـانّه مختصٌ بوقت توسّط الارض بينه و بين الشّمس.

ـ الثالث حال المكان كما يقال: سقمونيا مسهل الصّفراء، فليراع فى اى مكان هو. فقد قيل: انّه لا يعمل فى الصّقلاب.

ـ الرّابع حال الشّرط و قد اورد مثاله و هو: كل متحرّکٌ متغيرٌ.

ـ الخامس حال الجزء و الكُلّ.

ـ السّادس حال القوة و الفعل، فقد ذكر مثالهما. و هذه الشّروط، قد تذكر فى بـاب التناقض، مضافةً الى شرطين آخرين، كما يجيءُ ان شاءالله تعالى.

النّهج الرّابع

فى موادّ القضايا و جهاتها

النّهج الرّابع
فی موادّ القضایا و جهاتها

* اشارةٌ الی موادّ القضایا *

«لا یخلو المحمول فی القضیّة و ما یشبهه».

ذهب الفاضلالشّارح الی ان ما یُشبه المحمول فی القضیة هو التّالی، لکونه محکوماً به فی القضیة الشّرطیة کالمحمول فی الحملیّة و **اقول**: ما جرت العادة باتّصاف نسبة التّالی الی المقدّم بالوجوب و الامکان و الامتناع.

قلت: و ان کانت لا تخلو فی نفس الامر منها و لیس ایضاً فی اعتبار هذه الامور فیها علی ما یعتبرُ فی الحملیات فائدةٌ یعتدُّ بها و ان کان الّلزوم و الاتّفاق یشبهان الضّروره و الامکان من وجهٍ و لیس ببعیدٍ عن الصّواب[1] الّذی یوصف الموضوع به یوضع معه فانّه

---

١ – قوله: «و لیس ببعید عن الصّواب»، اقول: اعلم ان کُلّ قضیة حملیة یشتمل علی عقدین، عقدُ الوضع و هو اتّصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانی، و عقد الحمل و هو اتّصافُهُ بوصف المحمول. و عقدُ الوضع ترکیب تقییدیٌّ، فانّ الوصف العنوانی لیس معتبراً فی القضیّة علی سبیل حمله علی ذات الموضوع بل علی سبیل انّه موضوعٌ معه، بخلاف عقد الحمل، فـانّه تـرکیب خبریٌّ الّا انّ عقد الوضع، شبیه الحمل فانّ فی التّرکیب التّقییدی اشارةٌ الی التّرکیب الخبری، فانّک اذا قلت: الحیوان النّاطق، فکانّک قلت: الحیوان الّذی هـو النّـاطق و لهـذا یـصیرُ فـی الافتراض عقد حمل، فکما اعتبر المادّة فی عقد الحمل، فکذلک اعتبرت فی عقد الوضع علی هذا حمل کلام الشیخ، فانّه جعل ما یشبهُهُ منسوباً الی الموضوع.

ثمّ المادة لیست کیفیّة کل نسبة الایجابیّة، و لا کُل کیفیّة نسبة ایجابیة، بل کیفیة النسبة الایجابیة بالوجوب و الامکان و الامتناع، و هی لا تتغیّرُ بواسطة ایجاب القضیّة و سلبُها، فانّ نسبة الحیوان الی الانسان بالوجوب، سواء اوجب الحیوان له او سلب عنه.

يُشبه المحمول من حيثُ كونِهِ وصفاً للموضوع و يُفارقُهُ بانّ المحمول وصف محمول عليه و هو وصفُ موضوع معه و لذلک الوصف، نسبه الی الموضوع کالمحمول بعينه فی انّها لاتخلو من ان تکون امّا واجبة او ممکنة او ممتنعة و لابُدّ للناظر فی احوال الموجّهات من مراعاتها، فانّ الاغفال عنها ممّا يقتضی الفساد فی ابواب العکس و القياسات المختلفه، کما يجیءُ بيانه.

و اعلم انّ نسبة المحمول الی الموضوع، غيرُ نسبتُهُ الموضوع اليه، و الّا ولی هی المتعلقة بالحکم دون الثّانية و لذلک اختصّت بالنّظر فيها.

قوله : «سواءٌ کانت موجبة او سالبة من ان يکون نسبتُهُ الی الموضوع نسبة ضروریّ الوجود فی نفس‌الامر مثل الحيوان او ليس بحيوان، او نسبة ما ليس بضروری لا وجوده و لا عدمهُ مثل الکاتب فی قولنا: الانسانُ حيوانٌ او ليس بحيوان، او نسبة ما ليس بضروری لا وجوده و لا عدمه، مثل الکاتب فی قولنا: الانسان حجرٌ، الانسانُ ليس بحجرٍ، فجميعُ موادّ القضايا هی هذه: مادّة واجبة، و مادة ممکنة، و مادّة ممتنعة».

اقول: يُشير الی الاحوال الثلاثة المُسمّاة بالوجوب و الامکان و الامتناع و هو ظاهر.

هذا علی النّسخه الاولی و امّا علی النّسخه الثّانيه، فالمادة کيفية النّسبة سواء کانت ايجابية او سلبية حتّی يکون نسبة الحيوان الی الانسان، ان کانت بالايجاب فهی مادة الوجوب، و ان کانت بالسّلب فهی مادة الامتناع. فالحاصل: انّ المادة کيفية نسبة فی نسبة فی نفس‌الامر بالوجوب و الامکان و الامتناع، ثمّ انّ العقل رُبما يعتبرُ کيفية النّسبة امّا نفس تلک الکيفية الثابتة فی نفس‌الامر، امرٌ اعمّ منها، او اخص او مُباينها و يعبّر عنها بعبارة هی الجهة، و المادة بحسب نفس‌الامر و الجهة بحسب اعتبار المعتبر. فرُبما طابقها.

قال الامام: و انّما حاول المنطقيّون التّمييز بين المادة و الجهة لانّ الغرض من معرفة القضايا، هو ترکيب الاقيسة لاستخراج النتائج و هی لا تحصّل من المقدّمات بحسب موادّها الثّابتة فی نفس‌الامر، بل بحسب جهاتها المُعتبرة عند العقل، فلهذا احتاجوا الی الفرق بين المادة و الجهة و هذا الکلام جيّدٌ، م.

قوله : «و نعنى بالمادة هذه الاحوال الثّلاثه الّتى تصديق عليها فى عليها فى الايجاب و السّلب هذه الثّلاثه لو صرّح بها».

يقول: «نعنى بالمادة» مثلاً الحالة الّتى للحيوان بالنّسبة الى الانسان، فى نفس‌الامر الّتى يصدق عليها لفظ الوجوب، سواء نقول: الانسان حيوان، او نقول: الانسانُ ليس بحيوان.

فانّما نعلم يقيناً انّ تلك النّسبة لا تتغيّر بهذا الايجاب و السلب و هى الّتى يعبّر عنها بالوجوب فى الحالتين لو صرّحنا بها. و فى بعض النّسخ، يصدق عليها فى الايجاب هذه الالفاظ الثلاثة لو صرّح بها و الوجهُ فيه: انّ الوجوب يصدق على قولنا الانسانُ حيوانٌ حال الايجاب، فانّه حالة السّلب يصير امتناع حالة السّلب يصير وجوباً فهذه الالفاظ تصدق عليها حالة الايجاب، دون السّلب.

و اعلم: انّ المادة غير الجهة، والفرقُ بينهما انّ المادة هى تلك النّسبة فى نفس الامر، و الجهة هى ما يُفهم و يتصوّرُ عند النّظر فى تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها، سواءٌ تلفظ بها او لم يتلفّظ، و سواء طابقت المادة او لم يطابق و ذلک لانّا اذا وجدنا قضية هى ـ مثلاً ـ كل «ج»، لا يمتنع ان يكون «ب» فانّا نفهم و نتصوّر منه ان نسبه «ب» الى «ج» هى النّسبة المُسماة بالامكان العام المُتناول للوجوب و الامكان، بل هى احدهما بالضّرورة، فاذن ظهر الفرق بين تلک النّسبة فى نفس‌الامر التى هى المادة و بين ما يفهم و يتصوّر منها بحسب ما يعطيه العبادة من القضيّة الّتى هى الجهة.

* اشارةٌ الى جهات القضايا و الفرقُ بين المُطلقة و الضرورية *

«كُلّ قضية فهى امّا مطلقة عامة الاطلاق و هى الّتى يبين فيها حكم من غير بيان ضرورته او دوامه او غير ذلك من كونه حيناً من الاحيان، او على سبيل الامكان».

اقول: الاطلاق فى القضية[1] يقال: التّوجبه تقابلُ العدم و الملكه و قد يُعدّ الملطقة فى

---

۱ – قوله: «الاطلاق فى القضية» اقول: القضية ان ذكرت فيها الجهة فهى موجهةٌ و الّا فمطلقة. فالتّوجيه يقابلُ العدم و الملكه، لكن رُبما يعدّ المطلقة فى الموجّهات كما يعدّ السّالبه فى الحمليات، فكما سمّيت الحملية سالبة حملية و ان لم يكن فيهما حمل الّا بالمجاز لاستعداد

الحمل، كذلک المُطلقه و ان لم يذکر فيهما الجهة عدّت فی الموجّهات مَجازاً لاستعدادها لذکر الجهة فيها.
فان قلت: اذا کانت المطلقة و الموجهة متقابلتين، فکيف يکون المطلق اعمّ منها، فنقول: العمومُ بحسب الوجود، و التّقابل بحسب الصّدق، فمتی تحقّق الموجهة، تحقّق المطلقة، و ما صدق عليه المطلقة لا يصدق عليه الموجهة ثمّ انّ المطلقة تدلُّ علی ثبوت القضية بـالفعل و هـو الحکـم بخلاف الممکنة فانّها لا تدُلّ علی وقوع النّسبة فيهما لجواز ان يبقی بالقوة دائماً فلا حکم فيها يتناولها المُطلقة فکما انّها مغايرة للممکنه بحسب المفهوم و الاعتبار و هو انّ الجهة لم يذکر فيها و ذکرت فی الممکنة مغايرة ايضاً بحسب الذّات و العموم، فليس اذا تحقّق صـدق المُـمکنة يتحقّقُ صدق المطلقة. فلمّا اراد الشّيخ ان يبين التّقابل بينهما، بحسب الاعتبار، اورد الامکان فی القسم الاوّل حيث قال: «او علی سبيل الامکان»، لانّ الاقسام الاربعة مقابلة للمطلقة بحسب الاعتبار، و لمّا قصد بيان عموم المطلقة فی الموجّهات فی القسم الثّانی لم يذکر الممکنة فيه بل اقتصر علی القضايا الفعلية و هی الدّائمة والضرورية و اللادائمة و اللاضروريّة.
و هذا الکلام من الشّارح، کانّه جواب لسؤالين، الاوّل عرّف الشّيخ المطلقة بانّها التی بيّن فيها حکم من غير بيان ضرورية او دائمة او غير ذلک من کونه حيناً معيّناً من الاحيان او علی سبيل الامکان و هو يدُلّ علی انّ القضيّة اذا اطلقت يکون اعمّ مـن هـذه القـضايا الاربـع المـقيّدة بالضّرورة و الدّوام و الحين و الامکان ضرورة انّ المطلقة اعمّ من المقيّدة فـاجاب بـانّ قـيد الامکان ينافی الاطلاق فی الدّلاله فلا يتناولُهُ الاطلاق. و انّما ذکر الشّيخ ثـمة تـنبيهاً عـلی المطابقة (المقابلة خ ل) بينهما لا علی العموم، و الثّانی انّ الشيخ قسّم القضية الی قسمين و اعتبر فی القسم الاوّل عدم امور اربعة و لم يعتبر فی القسم الثّانی الّا وجودُ احدِ الامور الثّلاثة، و حذف الامر الرّابع و هو الامکان. و لا شکّ انّه مخلٌ بالحصر و جوابُه: انّ المقسم هو القضية الّتی بيّن فيهما حکم و حينئذٍ لا اختلال بالحصر، و انّما اعتبر الامکان فی القسم الاوّل ليتبيّن التّقابل بينهُ و بين الاطلاق، و لم يعتبر فی القسم الثّانی ليتبيّن عموم المطلقة. فان قلت: اذا لم يکـن فـی الممکنة حکم بالفعل، لم يکن قضية لانّها لا يتحقّقُ بدون تحقّق الحکم، فتقول: ليست قـضية بالفعل بل بالقوة. فان قلت: اليس حکم الممکنة بسلب الضّرورة عن الجانب المخالف او بسلب الامتناع عن الجانب الموافق. فنقول: ذلک حکمٌ علی النّسبة المتصورة بين طـرفيها او عـلی بعضها و هو حقيقة الجهة کما قالوا: انّما فی القضية المعقولة حکم العقل علی النّسبة بالکيفية لا

الموجّهات كما يعدُّ السّالبة فی الحمليات.

فالمطلقةُ هی الّتی بيّن فيها حكم ايجابی او سلبیّ فقط من غير بيان شیء آخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما، و الامكان يتقابل الضّرورة و الكون فی بعض الاوقات يتقابل الدّوام اذا اعتبر التّوقيت فالقسمة باعتبار الضّرورة هی ضرورة الايجاب و ضرورة السّلب و لا ضرورتهما، و باعتبار الدّوام دوام الايجاب و دوام السّلب و لا دوامهما. فالدّوام و الضّرووة يشملان الاوّل و الثّانی من الاقسام لانّهما يشتركان فيهما و يفترقان بالايجاب و السّلب، و يبقى الثّالث مقابلة لهما.

و قول الشيخ المطلقة العامّة هی الّتی بيّن فيها حكم، من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لادوام، يوهم انّهما تعمّ الاربعه و ليس كذلک. فانّها من حيثُ بيّن فيها حكم انّما يتناول ما يكون مشتملاً على حكم قد حصل بالفعل، و لا يتناولُ ما يكون مشتملاً على حكم لم يحصّل الّا بالقوّة فهی لا تعمّ الممكنة من حيث الاعتبار و ان لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم.

قوله: «و امّا ان يكون قد بيّن فيها شیء من ذلک امّا ضرورة و امّا دوام من غير ضرورة و امّا وجود من غير دوام و ضرورة».

اقول: هذه هی الامور الّتی يمكن ان يقيّد بها القضية الّتی بيّن فيها حكم، و المطلقة العامة تتناولها جميعاً من حيث العموم، و لم يذكر الامكان معهاً لانّه ينافی ما بين الحكم فيها حاصلاً بلا فعل فهو مغايرٌ للاطلاق من حيثُ العموم و الاعتبار جميعاً، و الضرورة اخصّ من الدّوام لانّ كُلّ ضروری، دائمٌ ما دامت الضّرورة حاصلة، و لا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم شیءٌ اتفاقاً من غير ضرورة فلذلک لما ذكر الضّرورة ذكر بعدها الدّوام و قيّده باللاضروره لئلا يتكرّر الضّرورة، و سمّی الخالی عنهما بالوجود فانّه لا يبقى بعدهما الّا الوجود فقط، و القسمة حاصرة لانّ الحاصل امّا ضروریٌّ او غيرُ ضروریّ، و غير الضّروری، امّا دائمٌ او غير دائم.

حكم بنسبة الحمول الى الموضوع و هو معدوم، م.

قوله: «و الضّرورة قد تكون على الاطلاق كقولنا: الله تعالى، و قد يكون معلّقة بشرط و الشّرط امّا دوام وجود الذّات مثل قولنا: الانسان بالضّروره جسم ناطقٌ و لسنا نعنى به انّ الانسان لم يزل و لايزال، جسماً ناطقاً فانّ هذاكاذبٌ على كُلّ شخصٍ انسانى؛ بل نعنى به انّه ما دام موجود الذّات انساناً فهو جسمٌ ناطقٌ و كذالك الحال فى كُلّ سلب يشبهُ هذا الايجاب، و امّا دوام كون الموضوع موصوفاً بما وضع معه مثل قولنا: كُلّ متحرّك متغيّرٌ و ليس معناه على الاطلاق و لا مادام موجود الذّات بل ما دام ذات المتحرّك متحرّكاً. و فرّق بين هذا و بين الشّرط الاوّل، لانّ الشرط الا ول وضع فيه اصل الذّات و هو الانسان و هيهُنا وضع الذّات بصفة يلحق الذّات و هو المتحرّك فانّ المتحرّك له ذات و جوهر يلحقُهُ انّه متحرّكٌ و غيرُ متحرّكٌ و ليس الانسان و السّواد كذلك او شرط محمول او وقت معيّن كما للكسوف او غير معيّن كما للنّفس».

اقول: لمّا فرغ من بيان الاطلاق و ما يقابلهُ، شرع فى بيان اقسام الضّرورة فقسّمها الى ضرورة مطلقة و مشروطة، و المُطلقة هى الّتى يكون الحكم فيها لم يزل و لايزال من غير استثناءٍ و شرطٍ، و انّما فسّر الضّرورة بالدّوام[1] لكونه من لوازمها ـ كما مـّر ـ ثـمّ قسّـم

---

١ – قوله: «و انّما فسّر الضّرورة بالدّوام» حيث قال: «و لسنا نعنى بها انّ الانسان لميزل لا يزال جسماً» فانّهُ يدلّ على انّ الضّروره المطلقة ما يكون الحكم فيها لميزل و لايزال و هو مـفهوم الدّوام الازلى. و حيثُ قال: «بل نعنى به انّ مادام موجود الذّات انساناً فهو جسم ناطق»، فانّه مفهوم الدّوام الذّاتى، و هو تفسيرٌ بالاعمّ لما مرّ من انّ الدّوام اعمٌ من الضّروره فهو رسمٌ ناقص، او بناءً على تساويهما فى نفس‌الامر. و اعتبار الضّروريات فى الايجاب و السّلب واحدٌ الّا فى شرط المحمول فانّك اذا قلت: زيدٌ ليس بكاتب مادام كاتباً لم يصحّ، للزوم التّناقض بل انّـما يصحّ اذا قلت: زيد ليس بكاتب، و حينئذٍ يصيرُ السّلب جزئاً من المحمول اذ لا معنى لذلک الّا انّ زيداً ليس بكاتب مادام عدم الكتابة ثابتاً له فيكون احتملت ان يكون ضرورة ذاتية و ان لا يكون، فما يكون ضرورة ذاتية داخلة فى الضروريّة بحسب الذّات. فلا فائده فى ايرادها قسماً آخراً مُغايراً للضّرورة الذّاتية، و ان قيّدت فى الضّرورة الذّاتية لم يتناول الضّـرورة الذّاتـية و اختصّت قسماً آخراً ثانياً. و هذا الكلام من الشّارح كانّه سؤال على ما فعلهُ الشّيخ فانّهُ اخـذ المشروطة بالوصف ضرورة اعتبر فيها شرط وصف الموضوع، اعمٌ من ان يكون ضرورة ذاتية او لا يكون فحينئذٍ يتداخل الاقسام، و الجوابُ ان هذا التقسيم اعتبارى، و التغيّر بين المفهومان

المشروطة الی ما یکون الحکم فیها مشروطاً امّا بدوام وجودِ ذات الموضوع، و امّا بدوام وجود صفته معهُ، و امّا بدوام کون المحمول محمولاً، و هذِهِ الثلاثة هی المشروطة بـما یشمل علیه القضیة، و امّا بحسب وقتٍ معیّن، و امّا بحسب وقت غیر مـعیّن، و هـذان مشروطان بما یخرج عن القضیّة فکانّه قال: و الشّرط امّا داخلٌ فی القضیّة و امّا خارجٌ عنها، و الدّالُّ امّا متعلقٌ بالموضوع او متعلّقٌ بالمحمول، و المتعلّق بالموضوع امّا ذاتـه صفتُهُ الموضوعة معه، و المتعلّق بالمحمول واحدٌ لانّه ایضاً وصفٌ و لیس له ذات تباین ذات الموضوع، و الخارج امّا بحسب وقت بعینه، او لا بعینه، فجمیعُ اقسام الضّرورة ستة: واحدٌ مطلقةٌ، و خمسة مشروطة، و اعتبار هذه الاقسام فی جانبی الایجاب و السـلب واحدٌ غیر مختلفٌ الّا فی شرط المحمول فانّک اذا قلت: زیدٌ لیس بکاتب مادام کاتباً لم یصحّ، بل انّما یصحّ اذا قلت مادام لیس بکاتب و حینئذٍ یصیرُ فیه السّـلب جـزئاً مـن المحمول فکانت القضیة موجبة لا سالبة و الفاظ الکتاب ظاهرة. و الموضوع قد یتعدّی عن الوصف کالانسان و قد یقارنُهُ کالمتحرّک، و المحمول الّذی یحمل بشرط الوصف ضرورة یحتمل ان یکون ضروریاً ایضاً مادام الذّات مـوجودٌ، و یـحتمل ان لا یکـون ضروریاً فی بعض اوقاتِهِ، و الاوّل داخلٌ تحت المشروطة بحسب الذّات فلا فائدة فی ایراده قسماً فالمشروطة بالوصف مـطلقاً یشـمل الضّـروری بشـرط الذّات، و ان قـیّد باللاضرورة الذّاتیة اختصّ بالقسم الثّانی وحده و هو المُراد هیهنا بالمشروطة بـحسب الوصف، والضّرورة بشرط المحمول لا یخلو عنها قضیة فعلیة ابداً فانّک اذا قلت «ج»، «ب» فانّه یکون بالضّرورة «ب» حال کونه «ب» و هی ضرورة متأخّرة عـن الوجـود لاحقة به، و سائر الضّروریات متقدّمة علی الوجود موجبة ایّاه و اسم الضّرورة یقع علیها

کافٍ و الا فالسؤال واردٌ علی سائر الاقسام فانّ المشروطة تتناول المطلقة، و بـحسب الوقت تتناول الضّرورة بالذّات والمطلقة، و بشرط المحمول یتناول جمیع الاقسام فقوله: فلا فائدة فی افراده قسماً آخراً ممنوعٌ، بل الغرض تحصیل مفهومات القضایا سواءٌ کانت متباینةً او متداخلةً و یعرف احکامها، و الضّرورة بشرط المحمول متأخّرة عن الوجود و باقی الضّروریات مـتقدّمة علی الوجود فانّ المحمول لم یوجد للموضوع مالم یصر ضروریاً له، و الضّرورة الذّاتیه سابقة علی الوجود فانّ المحمول، و کذا الضروره الوقتیة و الوصفیّة، م.

لا بالتّساوى. و الفائدة فى اعتبار هذِهِ الضّرورة ان يعلم ان القضية لا تكون خالية عن سائر الضّرورات مع كونها فعلية.

قوله : «و الضّرورة بالشّرط الاوّل و ان كان بالاعتبار غير الضّرورة الّتى لا يلتفت فيها الى شرطٍ فقيدٍ يشتركان ايضاً فى معنى اشتراك الاخصّ و الاعمّ، او اشتراك اخصّين تحت اعمّ اذا اشترط فى المشروط ان لا يكون للذّات وجود دائماً و ما يشتركان فيه هو المُراد من قولهم قضية ضروريّة».

الضّرورة بالشّرط الاوّل اعنى بشرط وجود الذّات تقعُ على ما يكون للذّات وجود دائماً و على ما لا يكون للذّات وجودٌ دائماً و الاوّل يساوى الضّرورة المطلقة فى الدّلالة و ان كان مغايراً لها بالاعتبار فانّ المشروطة باىّ شرط كان، يغاير المطلقة بالاعتبار و انّما يتساويان لانّ الحكم فيها حاصلٌ لم يزل و لايزال، و الثّانى مباينٌ لها بحسب الدّلالة و الاعتبار جميعاً ثمّ المشروطة دخلت المطلقة تحتها فهما تشتركان فى معنى اشتراك الاعمّ و الاخصّ و ذلک المعنى هو ثبوت الحكم فى جميع اوقات وجود الذّات فالاخصّ هو المطلقة الّتى تدوم ذاتها، و الاعمّ هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذّات و لا دوامها فان قيّدت بلا دوام الذّات كانت هى و المطلقة تشتركان فى معنى ثالث غيرهما اعمُّ منها اشتراک اخصّين تحت اعمُّ منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذّات و لا دوامها و انّما يكون ذلک اذا اشترط فى المشروطة ان لا يكون للذّات وجودٌ دائماً و على التّقديرين جميعاً فما يشتركان فيه اعنى الضّرورة الّتى بحسب الذّات مطلقاً هو المُراد من قولهم قضيّة ضرورية و هى الّتى تقابل الامكان الذّاتى و يوجد فى بعض النّسخ بدل قول: «اذا اشترط فى المشروطة» اذا لم يشترط فى المشروطة و على هذا التّقدير يصيرُ قوله ذلک بياناً للاعمّ الذى يندرجُ فيه الاخصّ تارة و الاخصّان تارة أُخرى.

قوله : «و امّا سائر ما فيه شرط الضّرورة و الّذى هو دائم من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الغير الضّرورى».

اقول: يعنى الاقسام[۱] الاربعة الباقية من الضّروريات و هى المشروطة بشرط وصف الموضوع على الوجه الّذى لا يشمل الضّرورى الذّاتى و بشرط المحمول و بشرط الوقت المعيّن و بشرط الوقت الغير المعيّن فهى مع الدّائم الغير الضّرورى و ظاهر انّ هذه الضّروريات لا يشمل الدّوام المُطلق الّذى يكون بحسب الذّات لكون ذلک الدّوام شاملاً للضّرورى الذّاتى فالمطلق الغير الضرورى، ما فيه امّا ضرورة من غير دوام او دوام من غير ضرورة و هذا المطلق اخصّ من المطلق العامّ بالضّرورى الذّاتى و انّما سمّيت هذه القسمة قد يمكن على وجهين احدُهُما ان يقال القضية امّا مطلقة او ضرورية او ممكنة، و هذه القسمة قد ذكر فى التّعليم الاوّل ان يقال القضيّة امّا مطلقة و امّا موجّهة، و الموجّهة امّا ضروريّة و امّا ممكنة عامّة و الى هذا الوجه يكون المطلقة هى العامّة.

و الثانى ان يقال القضية امّا ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوّة و هى الامكان، و ما

---

۱ - قوله: «يعنى الاقسام» اصناف المطلق الضّرورى و هو حكم من غير ضرورة ذاتية الاقسام الاربعة من الضّرورة، و الدّوام. و الدّوام من غير ضرورة امّا الاقسام الاربعة فهى المشروطة بالوصف على وجهٍ لا يشمل الضّرورى الذّاتى اى مقيّد بنفى الضرورة الذّاتية على ما لخّصه من قبل، و بشرط المحمول، و بشرط الوقت المعيّن و غيره، و القيد الّذى اورد فى المشروطة بالوصف لابُدّ ان يورد فى ساير فانّها ايضاً تتناول الذّاتية و كلام الشيخ ليس الّا انّ الضّروريّات المشروطة الاربع اصناف المطلق اذا قيّدت باللاضرورة الذّاتية و لظهور هذا القيد لم يصرّح به، و لما كانت هذِهِ الضّروريات غير شاملة للدّوام المطلق فانّها او كانت شاملة له و هو شامل للضّرورى الذّاتى لكانت شاملة للضّرورى الذّاتى و قد فرضناها غير ضرورة ذاتية هذا خلفٌ كان المطلق الغير الضّرورى امّا ضرورة من غيرِ دوام، او دوام من غيرِهِ ضرورة، و انت خبير بانّه لا يلزم من عدم شمول الضّروريات الدّوام خلوّها من الدّوام و هذا المطلق العامّ، يسبّب الضّرورى الذّاتى فانّ المطلق العامّ يتناوله دون هذا المطلق. فقد بان من هيهُنا انّ المطلق مقول بالاشتراک على معنيين مُختلفين بالعموم و الخصوص و منشأ هذا الاشتراک ما ورد فى التّعليم الاوّل و اختلاف تفاسير مفسّريه و هو واضحٌ ثمّ ذكر انّ المطلقة رُبما يختصّ بالقضيّة الّتى فيها ضرورة بشرط غير الذّات و هو معنى آخر. فالمُطلق يُطلق على معان، الاوّل المطلقة العامة الّتى تعُمّ الفعليّات، الثّانى المطلقة اللاضروريّة الّتى يتناول الضّروريّات الاربع و الدّائمة اللاضروريّة، الثّانى المطلقة الّلادائمة و هى تتناول الضّروريات الاربع دون الدّائمه، م.

بالفعل يكون امّا بالضّرورة او بالوجود الخالى عنها و يكون المطلقة بهذه القسمة هى الوجوديّة من غير ضرورة، و امثلة المُطلقات فى التّعليم الاوّل كانت مناسبة لكُلّ واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلّم الاول بعدهُ فى القضية المطلقة، فثا و فرسطس و ثامسيطوس و من تبعهما حملوها على العامة الشاملة للضّرورية، و الاسكندر الافروديسى و من تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها.

قوله : «و امّا مثال الّذى هو دائم غير ضرورى فمثل ان يتّفق لشخصٍ من الاشخاص ايجاب عليه او سلب عنه صحبة مادام موجوداً، و لم يكن يجب تلك الصّحبة كما انّه قد يصدق انّ بعض النّاس ابيض البشره مادام موجود الذات و ان كان ليس بضرورىّ».

اقول: الجمهور من المنطقيّين [1] لا يفرقون بين الضّرورى و الدّائم لانّ كُلّ دائم كلّىّ فهو ضرورىّ فانّ ما لاضرورة فيه و ان اتّفق وقوعه فهو لا يُمكن ان يدوم متناولاً لجميعِ الاشخاص الّتى وجدت والّذى سيوجد ممّا يمكن ان يوجد، و قد بيّنا انّ كُلّ ضرورىّ فهو دائم فالضّرورى و الدّائم متساويان فى الكليّات، و امّا فى الجزئيّات فقد يختلفان كما تمثّل به الشيخ فى الانسان الّذى يتّفق ان يكون بشرتهُ ابيض من غير ضرورة، و الدّائم فيها يعُمُّ الضّرورى و غيره، و العلوم انّما يبحثُ عن الكليّات دون الجزئيّات فلذلك لم

---

١ – قوله: «الجمهور من المنطقيّين»، اعلم انّ الضّرورة و الدّوام ان اعتبرا بحسب مفهوميها فلا شكّ فى انّ الدّوام اعمّ من الضّرورة لانّ مفهوم الدّوام شمول الاوقات، و مفهوم الضّرورة امتناع الانفكاك، و متى كان المحمول ممتنع الانفكاك عن الموضوع ثبت فى جميع اوقات وجود الموضوع قطعاً من غير عكس، فان اعتبرا بحسب الامر نفسه فامّا ان يكون المُراد بالضّرورة الوجوب بالّذات، او الوجوب مطلقاً اعمُّ من ان يكون بالذّات او بالغير، فان أُريد الوجوب بالّذات فمن البيّن انّ الدّوام اعمّ منه لانّ بعض الممكنات دائمةُ الوجود و محال ان يكون الممكن واجب الوجوب بالذّات. و ان اريد بالضّرورة الوجوب مطلقاً و الوجوبُ مطلقاً فهى و الدّوام مُتساويان سواءٌ كان فى الجزئيّات او فى الكُليّات لانّ الشّيء ما لم يجب، لم يوجد. فمتى وجد دائماً بل الّذى لايكون دائماً لا يوجدُ الّا مع هذا الوجوب. فقد بان انّ فرق الشّارح بين الكليّات و الجزئيّات، ليس بجيّد، فان فرق الشيخ بناءً على المفهوم لانّ الفنّ لا يبحث عن المادة، م.

يفرقوا بينها اذ لا حاجة الى الفرق، و الشّيخ قد فرق بينهما لانّ النّظر فى الموادّ لا يتعلّق بالمنطق.

فالمنطقيّ ـ من حيث هو منطقى ـ يلزمُهُ اعتبار كُلّ واحدٍ منها من حيث معناهما المُختلفان سواءٌ تساويا فى موضوعاتها او لم يتساويا.

قوله: «و من ظنّ[1] انّ لا يوجدُ فى الكُليّات حمل غير ضرورى فقد اخطاء، فانّه جائزان يكون فى الكليّات ما يلزمُ كُلّ شخص منه ان كانت لهُ اشخاصٌ كثيرة ايجاب او سلب وقتاً ما مثل ما يكون ما للكواكب من الشّروق و الغروب و للنّيرين مثل الكسوف، اوقاتاً غير معيّن مثل ما يكون لكُلّ اناس مولود من التّنفس و ما يجرى مجراه».

اقول: هولاء لما ظهر لهم انّ الحكم الاتّفاقى الخالى عن الضّرورة لا يكون كليّاً حكموا بانّ كُل حكم كلّى فهو ضروريّ، و لم يفرقوا بين الضّرورى الذّاتى و غيره، و ظنّوه ضرورياً ذاتياً.

و الشيخ ردّ عليهم بالوقتيّتين فانّهما ليستا بضروريّتين الّا فى وقت.

قوله: «و القضايا الّتى فيها ضرورة بشرط غير الذّات يخصّ باسم المُطلقة، و قد يخصّ باسم الوجودية كما خصّصناها به و ان كان لا تشاح فى الاسماء».

اقول: هذِهِ هى الاقسام الاربعة المذكورة، و هيهُنا لم يذكر الدّائمة غير الضّرورية مهما، و قد سمّاها هيهُنا بالوجودية لانّها تشتملُ على وجود من غير ضرورة و دوام فالمُطلقة الخاصّة اذا اشتملت على الدّائمة غير الضروريّة تكون اعمّ منها اذا لم يشتمل عليها و ينبغى ان لا تفغل عن هذا الاعتبار.

---

۱ – قوله: «و من ظنّ» ظنّوا انّ كل حكم ضرورى ذاتى، فيكون دائماً و هو باطل لانّ فى المحمولات ما يُثبت لكُلّ واحدٍ من افراد الموضوع، لا دائماً بل فى بعض الاوقات كما انّ كُلّ كوكب له شروق و غروب، لا دائماً، بل فى وقتٍ معيّن، و كل انسان متنفّس لا دائماً بل فى وقتٍ ما، م.

* اشارةٌ الى جهة الامكان *

«الامكانُ امّا ان يُعنى به ما يُلازم سلب ضرورة العدم و هو الامتناع على ما هو موضوعٌ له فى الوضع الاوّل و هناك ما ليس بممكن فهو ممتنعٌ و الواجب محمول عليه هذا الامكان، و امّا ان نعنى بهما يُلازم سلب الضّرورة فى الوجود و العدم جميعاً على ما هو موضوعٌ له بحسب النّقل الخاصّى حتّى يكون الشّى يصدق عليه الامكان الاوّل فى نفيه و اثباته جميعاً حتى يكون ممكناً ان يكون و ممكناً ان لا يكون اى غير ممتنع ان يكون و غير ممتنع ان لا يكون، فلمّا كان الامكان بالمعنى الثّانى يصدقُ فى جانبيه جميعاً خصّه الخاصّ باسم الامكان و صار الواجب لا يدخل فيه و صارت الاشياء بحسبِهِ امّا ممكنة و امّا واجبة و امّا ممتنعة، و كان بحسب المفهوم الاوّل امّا ممكنة و امّا ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم اى الثّانى الخاصّى بمعنى غير ما ليس بضرورى فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى».

اقول: الامكانُ وضع اولاً بازاء سلب الامتناع، فالمُمكن بذلک المعنى، يكون واقعاً على الواجب، و على ما ليس بواجب و لا مُمتنع، و لا يقع على الممتنع الّذى يقابله، و ذلک اذا اعتبر معناهُ فى جانب الايجاب، ثمّ يلزم اذا اعتبر فى جانب السّلب ان يقع ايضاً على المُمتنع و على ما ليس بواجب و لا ممتنع ، و يخلّى عن الواجب فيصيرُ حينئذٍ الامكان مقابلاً لكُلّ واحدٍ من ضرورتى الجانبين، و لمّا لزم وقوعُهُ على ما ليس بواجب و لا ممتنع فى حالتيه جميعا[1] نقل اسمه اليه، فكان الاوّل امكاناً عاماً او عاماً منسوباً الى العامّة، و الثّانى خاصّاً او خاصياً، و كان هذا الامكان مقابلاً للضّرورتين جميعاً فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضّرورة بل معنى يلازمه[2] و ذلک لتغايُر مفهوميهما و امّا

---

۱ - قوله: «فى حالتيهِ جميعاً» اى الامكان الخاصّ حاصل فى طرفى الامكان العامّ، و كلام الشّيخ هو انّ الامكان العامّ، حاصل فى طرفى الامكان الخاصّ و كلاهما حسن. م.

۲ - قوله: «فالامكان نفسُهُ ليس هو نفس سلبُ الضّرورة بل معنى يلازمه»، لاخفاء فى انّه متى صدق الامكان صدق سلب الامتناع، و الممتنع امّا ممتنع ان يكون، و امّا ممتنع ان لا يكون و ليس بين القسمين امرٌ مشترک يكون هو نفسهما او جُزئهما اذ لا اشتراک بين الوجود و العدم فى مر ذاتى، فان كان و لابُدّ يكون المشترک بينهما امراً عارضاً لهما، و المُمكن و هو الّذى ليس

بممتنع ان يكون فى مقابله ممتنع ان يكون، امّا ليس بممتنع ان لايكون فى مقابله ممتنعٌ ان لا يكون، فلايكون الممكن نفس القسمين او داخلاً فيهما بل خارجاً عنها لازماً فيكون الامكان ما يلازم سلب الامتناع لا نفس سلب الامتناع لانّه مشتركٌ بين القسمين و المُشترک بينهما خارجٌ عنها لازم، و اليه الاشارة بقوله: «فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضّرورة» اى لما كان الامكان مقابلاً لكُلّ واحدٍ من الضّرورتين يكون مشتركاً بين سلبى الضّرورتين، و المُشترک بينهما ليس نفسهما بل لهما و هذا الكلام فيه من وجهين الاوّل، هب ان الوجود و العدم لا اشتراک بينهما فى امرٍ ذاتى، لكن لا يلزم منه ان لايكون بين امتناع الوجود و امتناع العدم اشتراک فى امرٍ ذاتى فانّ مطلق الامتناع و الامكان ذاتى للقسمين، و ان سلمنا انّه لا ذاتى بينهما لكن من اين يلزم ان لايكون الامكان نفس سلب الامتناع فانّ من الجايز لابُدّ ان يكون داخلاً فى القسمين لانّه تصريحٌ باشتراک القسمين فى امرٍ ذاتى و كان قد لقاء الثّانى ام هذا الكلام بنا فى ما ذكره من انّ الامكان وضع اولاً بازاء سلب الامتناع.

قال الامام قول الشيخ: «يعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم»، صريحٌ بانّ الامكان ليس عين هذا السّلب لانّ الشّىء لا يُلازم نفسه و من الظّاهر انّه ليس المُراد انّ الامكان سلب آخر يلازم هذا السّلب بل المُراد انّ الامكان امرٌ ثبوتى يلزم ذلک السّلب لكن الحقّ ياباه لصحّة حمل الامكان على المعدومات و ما يصحّ حمله على المعدوم لا يكون ثبوتها و الّا لكان ما ليس بثابت موصوفاً. هذا محالٌ و كان هذا الكلام من الامام، تنبيهٌ على وجه عدول الشيخ عن سلب الضّرورة الى ما يُلازمه، و هو ذهابُهُ الى انّ الامكان امرٌ ثبوتى فلهذا لم يجعله نفس السّلب، ثمّ ان سلمنا انّه ليس المراد سلباً آخر، فالثّبوتى ان اراد به الثّابت فى الخارج لم يلزم من عدم سلبه ثبوته فى الخارج، و ان اراد به ما لايكون السّلب جزئاً لمفهومِهِ فلم لا يصحّ حمله على المعدوم و هو ظاهر. ثمّ اورد اعتراضاً آخراً و هو انّ الامكان امّا امكان الوجود، او امكان العدم، و امكان العدم و امكان الوجود، ما يلازمُ سلب ضرورة الوجود و هو محمول على الممتنع و الممكن، فما يُلازم سلب ضرورة احد الجانبين حتّى يتناول المتنع.

اجاب الشارح بوجهين الاوّل انّ الامكان انّما يلزم سلب الامتناع فى جانب الوجود فانّ العامة كلّما اطلقو الممتنع ارادوا المتنع ان يكون، و غيرُ المتنع ارادوا غير المُمتنع ان يكون فمتى خطر ببالهم سلب الامتناع، كان ذلک فى صورة الوجود فكان الامكان عندهم موضوعاً فى الاصل لسلب الامتناع فى جانب الوجود، اعنى سلب ضرورة العدم ثمّ لما تنبّه القوم انّ هذا المفهوم

الاعتراض على الشيخ بانّه قال فى الامكان الاوّل انّه ما يلازم سلب ضرورة العدم و هو الامتناع، و انّما كان الواجب ان يقول ما يُلازم سلب ضرورة احد الجانبين، فليس بمتوجّه.

و ذلک لانّه عنى به المعنى الّذى وضع الامكان اولاً بازائِهِ لا المعنى الّذى يقع الممكن عليه فى جميع تصاريفه بعد ذلک الوضع، و ايضاً الامكان معنى من شأنه ان يدخل امّا على الايجاب و امّا على السّلب فمعناهُ من حيث وحده ما يُلازم سلب الامتناع، ثمّ ذلک المعنى ان دخل على الايجاب، صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون و قابل ضرورة السّلب، و ان دخل على السّلب، صار الممكن ان لا يكون غيرُ ممتنع ان لا يكون و قابل ضرورة الايجاب، فكونه ملازماً لسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما يضاف اليه من الايجاب السلب، و امّا هو قبل الانضياف فبازاء سلب الامتناع فقط.

قوله : «و هذا الممكن يُدخل فيه الموجود الّذى لا دوام ضرورة لوجودِهِ، و ان كانت له ضرورة فى وقت ما كالكسوف».

يُريد انّ الامكان الخاصّ لما كان بازاء سلب الضّرورة الذّاتية عن الجانبين كان واقعاً على سائر الضّرورات المشروطة.

قوله : «و قد يُقال ممكن و يفهم منه معنى ثالث، فكانّه اخصّ من الوجهين المذكورين و هو ان يكون الحكم غير ضرورى البتة، و لا فى وقت كالكسوف، و لا فى حال كالتّغيّر للمتحرّك بل يكون مثل الكتابة للانسان».

متحقّقٌ ايضاً فى جانب العدم استعمل فيه ايضاً فنقل الشيخ متعارف العامة على مقتضى وضعهم الاصلى، و جريانه فى تصاويفه لا يُنافى ذلک. الثّانى انّا لانسلّم انّ سلب ضرورة العدم، لا يُلازم سلب ضرورة احد الجانبين فان ضرورة العدم هو الامتناع، كما يكون فى جانب الوجود يكون السّلب فالامكان هو ما يُلازم سلب ضرورة العدم، اى سلب الامتناع ان اعتبر فى جانب الوجود قابل امتناع ان يكون، و ان اعتبر فى جانب العدم، قابل امتناع ان لا يكون، م.

اقول: هذا معنیً ثالثٌ[۱] للامکان، و انّما کثُرت وجوه استعماله لتکثّر وجوه استعمال ما

۱ - قوله: «هذا معنی ثالث» الممکن لما کان موضوعاً بازاءِ سلب الضّرورد فکُلّ ما کان اخلی عن الضّرورة یکون احقّ بهذا الاسم، فاطلق اولاً علی سلب الضّرورة الذّاتیة عن احد الطّرفین، ثمّ علی السّلب عن الطّرفین معاً فهو اولی بالامکان، ثمّ علی الضّروره الذّاتیه و الوقتیّة والوصفیّة عن الطّرفین فهو احقّ و اخصّ به لانّه اقربُ الی حاق الوسط بین الایجاب و السّلب، اذ لیس فی طرف الایجاب ضرورة و لا فی طرف السّلب ضرورة فهو جائز الایجاب و جائز السّلب جوازاً صرفاً، و الضّرورة بشرط المحمول مقابلة لهذا الامکان بحسب الاعتبار من حیث انّه سلب الضّرورة و هی الضّرورة الّا انّها مشارکة له فی المادّة لانّ ذلک الممکن امّا ضروریّ الایجاب بشرط المحمول او ضروریّ السّلب بشرط و انّما لم نقل هو اخصّ من الوجهین لانّ الاعمّ و الاخصّ یدلّان علی معنی واحد کالانسان و الحیوان فانّهما یدلّان علی معنی الحیوان الّا انّ الاخصّ اقلُّ تناولاً للجُزئیّات من الاعمّ ضروری انّ جزئیّات الاخصّ بعضُ جزئیات الاعمّ، و الاعمّ اقلّ تناولاً بحسب المفهوم من الاخصّ لانّ مفهوم الاعمّ جزء مفهوم الاخصّ، و یمکن حمل قوله و یختلفان بانّ احدهما اقلّ تناولاً من الآخر علیهما، والاعمّ انّما یطلق علی الاخصّ لا بواسطة انّهُ موضوع لمفهومه، بل بسبب استعماله علی معنی مفهوم الاعمّ مفهوم الاعمّ فانّ صدق الحیوان علی الانسان لا لانّه موضوع لمعنی الانسان بل لاشتماله علی معنی الحیوان، و هذا بخلاف الامکان فانّ اطلاقه علی معنی امکان الاخصّ لانّه موضوع بازائه لا لاشتماله علی معناه حتّی لو فرضنا انّ بین المعنین تبایناً لکان الامکان منطبقاً علیه کما لو سمّی واحدٌ من السّوادین باسود، فالاسود یقع علیه و علی صفتِهِ بمعنین فکما لا یقال انّ وقوعه علیها بحسب العموم و الخصوص، کذلک لا یُقال انّ وقوع الامکان علی المعنین بحسب العموم و الخصوص و الحاصل انّا فی اعتبار النّسبة بین مفهومات الامکان لو جرّدنا النّظر الیها فلا شکّ انّ بینهما عموماً و خصوصاً و ان اعتبرنا لفظ الامکان و من شأن حمل المواطاة صدق الاسم ایضاً فهو لا یقع علیهما بالعموم و الخصوص لانّ الاسم الاعمّ انّما یصدق علی الاخصّ لاشتماله علی معناه لیس کذلک فی الامکان فانّه یقعُ علی المعانی المذکورة بالاشتراک بل یقعُ علی الاخیر و هو الممکن الاخصّ بجمیع المعانی العامّ و بالمعنی الخاصّ بالاشتراک و فیه نظرٌ لانّ وقوع الاسم الاعمّ علی الاخصّ بالاشتراک لا یُنافی وقوعه علیه بحسب العموم و اذا اعتبرنا الامکان الاخصّ، فالاعتبارات خمسة لا اربعة کما ذکره الشیخ لانّ الشّیء امّا ضروریّ الوجود بحسب الذّات او ضروریّ العدم بحسب الذّات او لا ضرورتهما و الاوّلُ الوجب، و الثّانی الممتنع و

يقابله، اعنى الضّرورة، فهذا الامكان ما يُقابل جميع الضّرورات الذّاتية و الوصفية و الوقتيّة و هو احقّ بهذا الاسم من المذكورين قبله لانّ الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاقّ الوسط بين طرفى الايجاب و السّلب، و قد يمثّل فيه بالكتابة للانسان لانّ الطّبيعة الانسانيّة متساوية النسبة الى وجودها، و الضّرورة بشرط المحمول و ان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فرُبما يشاركه فى المادة؛ لكنّها توصف بتلك الضّرورة من حيث الوجود، و توصيف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود. و انّما قال: «فكانّهُ اخصُّ من الوجهين» و لم يقل: فهو اخصُّ من الوجهين، لانّ الاخصّ و الاعمّ هما الّلذان يدلّان على معنى واحد، و يختلفان بانّ احدهما اقلُّ تناولاً من الآخر، امّا اذا دلّ احدهما على بعض ما يدلُّ عليه الآخر باشتراک الّلفظ فانّه لا يُقال انّه اخصّ من الآخر الّا بالمجاز، و ذلک كما يسمّى واحد من السّودان مثلاً بالاسود فال يُقال: انّ الاسود يقع عليه و على صنفه[1] بالخصوص و العموم، و الممكن هيهُنا يقعُ على المعانى المذكورة بل على الاخير بجميع

الثّالث امّا ان يشتمل على ضرورة ما او لا، و الاوّل امّا ان يكون ضروريّ الوجود او ضروريّ العدم و هذا القسم هو الّذى تركه الشّيخ و حينئذٍ لا تكون القسمة حاصرة فان قلت: لا نسلّم انّ هذا القسم متروکٌ فى القسمة فانّ قولِهِ: «موجود له ضرورة ما» اعمّ من ان يكون له ضرورة الوجود او ضرورة العدم و قال الامام الاقسام بحسب الامكان الخاصّ ثلاثة: الواجب و الممتنع و الممكن، لكن هذا الممكن احدُ قسميهِ فانّ الممكن الخاصّ امّا ان يشتمل على ضرورة فيه اصلاً و حينئذٍ لا ينحصرُ الاقسام فى الاربعة اجاب الشّارح بانّهُ ان جاز طيّ القسمين ضروريّ الوجود و ضروريّ العدم، تحت الموجود له ضرورة ما فينبغى ان يطوى الواجب و الممتنع تحت الضّرورة مطلقاً و حينئذٍ لا ينحصرُ يكون القسمة مثلثة كما يقال امّا ضروريّ بحسب الذّات، او لا ضروريٌّ، فان قلت هذا التّقدير و هو جمع القسمين فى قوله: موجود لهُ ضرورى ما ممتنع لانّ القسم الموجود، يستحيل ان يعمّ ضروريّ العدم، فتقول: التّركيب يحمل وجهين احدهُما ان قوله ضرورة ما جملة وقعت صفة لموجود و على هذا يستحيلُ ان يتناول ضروريّ العدم، ثانيهما انّ ضرورة ما يرتفع بموجود و يكون معناه و ثابت له ضرورة ما و لا خفاء فى انّ الذى له ضروريّ ما يتناول ضروريّ الوجود ضروريّ العدم. و كان الشارح قال: ظاهر التّركيب لا يحتملُ ضروريّ العدم و لو فرضنا بحيث يتاولهما، فالمناسبُ تثليت القسمة و اللازمُ امّا تثليثهما او تخميسُهما و امّا التّربيع فلا وجه له.

١ - و على صفته خ، ل.

المعانى بالاشتراک، فلذلک قال كانّه اخصّ.

قوله: «و يكون حينئذٍ الاعتبار اربعة، واجبٌ و ممتنعٌ، و موجودٌ له ضرورة ما، و شىءٌ لا ضرورة له البته».

انّما ينبعى ان يقول: الاعتباراتُ خمس لانّ ماله ضرورة ما فى جانب العدم ايضاً قسم محتمل بازاء ما له ضرورة ما فى الوجود، و القسمة لا تصيرُ حاصرة بدونِهِ فان جاز طيّهما تحت قسمٍ واحدٍ و هو الموجود له ضرورة ما فينبغى ان يطوى الواجب والمُمتنع ايضاً تحت قسمٍ واحد هو الضّرورى مطلقاً ليكون الاقسام متناسبة، و لعلّ الشيخ قد طواهما تحت واحدٍ لجواز تشاركهما فى الموادّ و لم يطو الواجب و الممتنع لا متناع تشاركهما.

قوله: «و قد يُقال: ممكن و يُفهم منه معنىً آخر، و هو ان يكون الالتفات فى الاعتبار ليس لما يوصف به الشّىء فى حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى حالِهِ فى الاستقبال، فاذاكان ذلک المعنى غيرُ ضرورى الوجود و العدم فى اى وقت فرض فى المستقبل فهو ممكن».

و هذا معنى رابع[1] للامكان، و هو الامكان الاستقبالى، و انّما اعتبره من اعتبره لكون ما نُسب الى الماضى و الحال من الامور الممكنة امّا موجوداً و امّا معدوماً فيكون انّما ساقها من حاقّ الوسط الى احد الطّرفين ضرورة ما، و الباقى على الامكان الصّرف لا يكون الّا ما يُنسب الى الاستقبال من المُمكنات الّتى لا يعرف حالها اتكون موجودة اذا حان وقتها ام لا تكون، و ينبغى ان يكون هذا الممكن ممكناً بالمعنى الاخصّ، مع تقيّدِهِ بالاستقبال لانّ الاوّلين رُبما يقعان على ما يقعان على ما يتعيّن على ما احد طرفيه ايضاً كالكُسوف فلا

---

۱ - قوله: «هذا معنى رابع» من زعم ان الممكن ما لا ضرورة فيه اصلاً اعتبره بالقياس الى استقبال، لاشتمال فى الاشياء فى الماضى و الحال، على ضرورة وجودها او عدمها بخلافها فى الزّمان المستقبل فانّ وجودها و عدمها لم يقع بعد فيه لعدمِ حضورِهِ، و اشترط بعضُهُم فيه ان يكون معدوماً فى الحال فانّه لو كان موجوداً فى الحال لكان ضرورياً و الممكن ما لا ضرورة فيه اصلاً و ردّ عليهم بانّه لو كان معدوماً فى الحال، لكن ضرورياً ايضاً فلا يكون ممكناً، م.

يكون ممكناً صرفاً.

قوله: «و من يشترط فى هذا ان يكون معدوماً فى الحال فيشترطُ ما لا ينبغى، و ذلك لانّه يحسب انّه اذا جعله موجوداً اخرجه الى ضرورة الوجود، و لا يعلم انّه اذا لم يجعله موجوداً بل فرضه معدوماً فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يضرّ هذا لم يضرّ ذاك».

اقول: بعضُ من اعتبر هذا الامكان، لمّا تنبّهوا انّ الاتّصاف بالوجود انّما يكون لضرورة ما و الممكنُ ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه فى الحال حذراً من ان يلحقه ضرورة بحسب وجود فى الحال، و الشيخ ردّ عليهم بانّ الوجود الحالى ان اخرجه الى ضرورة وجود فالعدم الحالى ايضاً يخرجه الى ضرورة عدم فان لم يضرّ ضرورة العدم فلا يضرّ ضرورة الوجود، و حصل من ذلك انّ الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالى و لا الى عدمِهِ بل يقتصر على اعتبار الاستقبال.

* اشارةٌ الى اصول و شروط فى الجهات *

«و هيهُنا اشياءُ يلزمك ان تراعيها:

اعلم انّ الوجود[1] لا يمنعُ الامكان، و كيف و الوجود يدخلُ تحت الامكان الاوّل، و الوجود بالضّرورة المشروطة يصدق عليه الامكان التّام، و الموجود فى الحال لا يُنافى المعدوم فى ثانى الحال فضلاً عما لا يجبُ وجوده و لا عدمه فانّه ليس اذا كان الشّىء متحرّكاً فى الحال يستحيل ان لا يتحرّك فى الاستقبال فضلاً من ان يكون غيرُ ضرورىّ ان يتحرك فى كُلّ حال فى الاستقبال».

اقول: المُراد على الرّواية الاولى[2] بيان ان الوجود لا يُمانع الامكان بكُلّ واحد من

---

١ - الوجوب خ ل.

٢ - قوله: «المُراد على الرّواية الاولى»، انّ الوجود لا يُنافى الامكان لانّ الوجود امّا بالضّروره الذّاتيه، او بالضّرورة الغير الذّاتية، او لا بالضّرورة فان كان بالضّرورة، فان كان بالضّرورة الذّاتية و هو الوجوب، لا يُنافى الامكان الاولى، و ان كان بالضّرورة الغير الذاتية لا يُنافى الامكان الثّانى، و ان كان لا بالضّرورة اصلاً فهو لا يُنافى الامكان الاستقبالى لانّ الوجود فى الحال، لا

المعانى المذكورة يُريد بذلك رفع الشّبهة الّتى مرّ ذكرها بالكليّة و ذلک لانّ الوجود امّا ان يعتبر من حيث يقتضيه ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية، و امّا ان يعتبر لا من حيث هو كذلک، فهذه اقسام ثلاثة، و الاوّل يدخل تحت الامكان الاوّل، و الثّانى يصدق عليه الامكان الثّانى، و الثّالث لا يُنافى الامكان الاستقبالى الّذى هو اخصّ الامكانات لطبيعة الامكان فضلاً عما فوقه، و ذلک لانّه لا يُنافى العدم الّذى يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف يُنافى الامكان الّذى هو اقرب من العدم اليه، و انّما قال: «يدخل مع غيره تحت الامكان الاوّل» و لم يقل: يصدق عليه، لانّ الوجب اذا تعيّن و عرف بالوجوب الذّاتى، فلا فائدة فى ان يحمل الامكان عليه و ان كان صادقاً عليه لو قيل، و انّما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان، لضرورة داعيه و الى ذلک لا لقصد من واضعهِ.

و على الرّواية الثانية فالمُراد انّ الوجوب و الامكان، و ان تقابلا بحسب الاعتبارين فلا يتمانعان على التّوارد على الموادّ كالوجوب الذّاتى مع الامكان الاوّل، و الوجوب بالغير مع الامكان الثّانى، و يكون على هذه الرّواية قوله: «و الوجودُ فى الحال، لا ينافى المعدوم فى ثانى الحال»، مسئلة أُخرى منقطعة عن الاولى.

قوله : «و اعلم انّ الدّائم غير الضّرورى، فانّ الكتابة قد يسلب عن شخصٍ ما دائماً فى حال وجودِهِ فضلاً عن حال عدمِهِ و ليس ذلک السّلب بضرورى».

و هذا بيانٌ ايضاً لما تقدّم بمثال جزئىّ سلبىّ و كان المورد قبله مثالاً جزئياً ايجابياً، و معناهُ ظاهر.

يُنافى العدم فى الاستقبال، لجواز ان يكون الشّى موجوداً فى الحال معدوماً فى الاستقبال، فبالطّريق الاولى لا يُنافى الامكان الاستقبالى. و انّما قال يدخلُ تحت الامكان الاوّل و ما قال يصدُقُ عليه لانّ الامكان الاوّل سلب ضرورة العدم و الشّىء اذا اطلق الممكن فى العرب، يفهم منه انّه ليس بممتنع و اذا اطلق غير الممكن يُفهم منه انّه ممتنع فوضع اسم الامكان لسلب الامتناع و الامتناع ضرورة العدم، فهو موضوعٌ لسلب ضرورة العدم و ما ليس بضرورىّ العدم جائزٌ ان يكون ضرورىّ الوجود و ان لايكون فدخل الواجب تحت الامكان بهذه الضروره، م.

«و اعلم انّ السّالبة الضّرورية غير سالبة الضّرورية[1] و السّالبة الممكنة غير سالبة الامكان و السالبة الوجوديّة الّتى بلا دوام، غير سالبة الوجود بلا دوام، و هذه الاشياء و تفاصيل مفهومات الممكن، قد يقلّ لها التّفطن فيكثر بسببها الغلط».

اقول: القضية الموجّهة يسمّى رباعية، و موقع الجهة هو ما يلى الرّابطة لانّها بيان نسبتها كما كان موضع اداة السّلب ايضاً ما يليها لانّها تقتضى رفعها، فالسّلب و الجهة اذا تقارنا لم يخل، امّا ان تكون متأخرة عنه قولنا ليس بالضّرورة، و الاوّل يقتضى ان يكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة، و الثّانى يقتضى ان يكون الجهة مرفوعة و جهة القضية هى ما يقابل تلك الجهة، فالّسالبة الضّرورية هى الّتى تلازم الممتنعة، و سالبة الضّرورة ان سلبت الضّرورة الايجابية فهى تلازم الممكنة العامة السالبة، و ان سلبت ضرورة سلبيّة فهى تلازم الممكنة العامّة الا يجابيّة، و ان سلبتهما معاً فهى تلازم الممكنة الخاصّة، والسالبة الممكنة ان كانت عامّة اشتملت على الممكنة الخاصّة، و الممتنعة و ان كانت خاصّة كانت لموجبتها ملازمة منعكسة، كما يجىء ذكره، و سالبة الامكان ان سلبت العامّ فهى الّتى تلازم الضّرورة المقابلة الممكن بذلک الامكان و ان سلبت العامّ فهى الّتى تلازم الضرورة المقابلة للممكن بذلک الامكان و ان سلبت الخاصّ فهى تلازم ما يتردّده بين ضرورة الطّرفين، و السّالبة الوجوديّة الّتى بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها، و سالبة

---

[1] - قوله: «اعلم انّ الفرق بين السّالبة الضّروريّة»، اعلم انّ الفرق بين السّالبة الضّرورية و سالبة الضّرورية انّ الاولى سلب تكليف بالضّرورة، و الثّانية سلب تلک الجهة و هو النّقيض فسالبة الضرورة انّ سلب ضرورة ايجابية فهى ملازمة للممكنة العامة الّسلبى لانّ سلب الضّرورة الايجابية نقيض الضّرورة الايجابية و نقيض الضّرورة الايجابيّة الامكان السّلبى، و كذلک البواقى و السالبة الوجوديّة اللدائمة تتلازم موجبتها لاطلاق السّلب و الايجاب معاً فيهما بخلاف اللاضرورية فان قيّد اللاضرورة فيهما موجبة ممكنة عامة فجاز ان يبقى بالقوّة دائماً فلا يصدق موجبة لاضرورية لانّ ايجابها ايجاب بالفعل، بل قد ينقسم السالبة اللاضرورية و موجبتها و دوام الطّرفين فتوخذ الموجبة اللاضرورية دوام الايجاب و السالبة اللاضروريّة دوام السلب فلا يلزم من صدق احديهما صدق الأُخرى لانّه اذا صدقت الموجبة دائماً لم يصدق سالبتها اذ هى بالفعل و اذا صدقت السّالبه دائماً لم يصدق موجببتهُما لكونها بالفعل، فلا يراد باقتسام الطّرفين الاقتسام فى مادة فى مادتين، م.

الوجود بلا دوام، فهی تلازم ما یتردّد بین دوام الطّرفین.

و أمّا کان الوجود بلا ضرورة فالسّالبة الوجودیّة، لا تلازم موجبتهما بل یقتسمان دوام الطّرفین الخالی عن الضّرورة، و سالبة الوجود، الایجابیّ یُلازم ما یتردّد بین ضرورة الایجاب و دوام السّلب، و سالبة الوجود السّلبیّ تلازمُ ما یتردّدُ بین ضرورة السّلب و دوام الایجاب.

* اشارةٌ الی تحقیق الکلیّة الموجبة فی الجهات[1] *

---

۱ - قوله: «اشارة الی تحقیق الکلیة الموجبة فی الجهات»، لمّا کان الجهة کیفیة نسبة المحمول الی الموضوع أراد ان یحقّق الموضوع و المحمول، حتّی یتحقّق کیفیّة النسبة بینهما فاذا قلنا کل «ج» لا نعنی به کلیة «ج» ای الکلیّ المنطقی، فانّ الکلیّة هی المعموم، و لا الجیم الکلّی، أی الکلیّ العقلی، و انّما لم یذکر الکلیّ الطّبیعی لانّه یکون تارة موضوعاً فی بعض القضایا ـ کالمُهملات ـ و اُخری جزءُ موضوعٍ کما فی المخصوصات و المحصورات.

و بیان ذلک: انّ موضوع القضیة امّا الطبیعة من حیث هی هی، او الطّبیعة باعتبار الخصوص، او الطّبیعة باعتبار العموم، و الاوّل موضوع المُهملات، و الثّانی موضوع المخصوصات، و الثّالث لکلیّ العقلی و موضوع المحصورات و فیه نظرٌ امّا اوّلاً کلیة «ج» یمتنع ان یکون کلیاً منطقیاً لانّ الکلیّ المنطقی، هو مفهوم الکلّی من غیر اشارة الی مادة من الموادّ و امّا الکلیة المقیّدة بـ«ج» فهو الکلی العقلی. و امّا ثانیاً فلانّ قوله: «و انّما لم یذکر الکلّی الطّبیعی»، انّما یصحّ لو احتمله العبارة و لیس کذلک فانّ المقصود تحقیق مفهوم الکلیّ، و حمل الکلیّ علی الکلّی الطّبیعی مما لا یخطر ببالِ احدٍ و الحقُّ ما فهم الامام من انّ المراد، الکلیّ المجموعی، و امّا اشتمال مثاله علی مغالطة، فلانّ المُراد الفرق بین مجموع الجزئیّات و کُلّ واحد منها، و الکُلّ فی قولنا: الکُل عشرة، لیس مجموع الجزئیّات، بل مجموع الاجزاء و ما ذهب الیه الفارابی، مخالفٌ للعُرف، فانّه اذا اطلق الاسود فی العُرف، لا یفهم منه الّا ما هو اسود بالفعل.

و امّا انّه مخالفٌ للتّحقیق، فلانّ النّطفة یصحّ ان یکون انساناً و لا یدخل فی الحکم علی الانسان و فیه مغالطة بحسب الاشتراک الاسم، فانّه لو اراد الامکان العامّ، فقد ظهر بطلانه لصدق قولنا: لا شیء من النفة بانسان بالضّرورة و لو اراد به الامکان الاستعدادی، فهو لیس بوارد علی الفارابی، لانّ مرادهُ الامکان العام و الحکم بـ«ب» لیس علی الموصوفات بـ«ج« الموجودة فی الخارج

«اعلم انّا قلنا كلّ «ج»، «ب» فلسنا نعنى به أن كليّة «ج» أو الجيم الكلّى هو «ب»، بل نعنى به أنّ كلّ واحد ممّا يوصف بـ«ج» كان موصوفاً بـ«ج» فى الفرض الذّهنى أو فى الوجود، و كان موصوفاً بذلك دائماً أو غير دائم، بل كيف اتّفق».

اقول: تحقيقُ القضايا هو تلخيصُ ما يُفهم من أجزائها، و هو ينقسم الى ما يتعلّق بالموضوع، و الى ما يتعلّق بالمحمول. و قد ذكر الشيخ من القسم الأوّل ستّ أحكام، اثنان سلبيّان، و أربعة ايجابيّة، فالسلبيّان هما انّا لا نعنى بقولان كلّ «ج» كليّة «ج» و لا الجيم الكّلى أى لا الكلّى المنطقىّ، فانّ الكليّة هى العموم، و لا العقلى و انّما لم يذكر الكلّى الطّبيعى لانّه قد يكون موضوعاً و ذلك فى المهملات، و قد يكون جزئاً من الموضوع و ذلك فى المخصوصات و المحصورات، و بيانُه، انّه اذا اخذ مع لاحقٍ شخصيٍ مخصّص كما فى قولان هذا الانسان كان موضوعاً لمخصوصة، و ان اخذ مع لاحق يقتضى عمومِهِ و وقوعهِ على الكثرة، فلا يخلو امّا ان ينظر الى تلك الطّبيعة من حيث تقع على الكثرة، او ينظر الى الكثرة من حيث أنّ تلك الطّبيعة مقولة عليها، و الأوّل هو الكلىّ العقلىّ و الثّانى ان كان حاصراً لجيمع ما هى مقولة عليها أى يكون المُراد كلّ واحدٍ واحدٍ ممّا يقال عليه «ج» أو يوسف بـ«ج» كان كليّاً موجباً، و الّا فجزئياً موجباً.

و **الفاضل الشّارح**، فُهم من الكلّية معنى الكلّ، فأورد الفرق بين الكلّ و الكلىّ بما قيل من أن الكّل متقوّم بالاجزاء غير محمول عليها، و الكلىّ مقوّم للجُزييّات محمول عليها، و انّ الاجزاء محصورة و الجُزيّيات بخلافها، و غيرُ ذلك ممّا هو مذكورٌ فى مواضعه، و أورد ايضاً الفرق بين الكلّ و كلّ واحدٍ بانّ كلّ واحدٍ من العشرة ليس بعشرة، و الكلّ عشرة و لفظة من فى المثال يُفيد التبعيض و فى قولنا: كلّ واحدٍ من «ج» يُفيد التّبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراک الاسم و المثال الصّحيح أن يُقال مثلاً كلّ واحد من النّاس شخصٍ واحدٍ و ليس كلّ النّاس شخصاً واحداً، و امّا الاحكام الايجابية فاوّلها انّا

فقط، او المفروضة فقط، بلى على وجه يعمّها و هذا شرحٌ لا يطابق المتن، لانّه اخذ الاتّصاف بـ«ج» بحيث يعمّ الفرض الذّهنى و الموجود الخارجىّ على ما صرح به قوله: كلّ موصوف بـ«ج» فى الفرض الذّهنى او الوجود الخارجى، و امّا اخذ الافراد بحيث يتناول الموجوات المحقّقة و المقدّرة، فذلک شيءٌ آخرٌ لا تعلّق المتن به، م.

نعنی بکلّ «ج» کلّ ما یقال له «ج» و یوصف بـ«ج» لا ما هو طبیعة «ج» نفسها، کما فی المُهملات، و ذلک لانّ لفظ کُلّ، لا یُضاف الیها هُناک، و ثانیها انّا نعنی بـ«ج» کلّ واحدة مما یوصف بـ«ج» بالفعل لا بالقوّة، و خالف الحکیم الفاضل ابونصر الفارابی فـی ذلک، فانّه ذهب الی أنّ المراد به هو کُلّ ما یصحّ أن یوصف به سواءٌ کان موصوفاً بالفعل، أو لم یکن الّا بالقوّة، و هو مخالفٌ للعرف و التّحقیق فانّ الشّیء الّذی یصحّ ان یکون انسـاناً کالنّطفة، لا یُقال له انسان، و ثالثها انّا نعنی به الموصوفات بـ«ج» بالفعل علی وجهٍ یعمّ المفروض الذّهنیّ و الموجود الخارجیّ.

فال یشترط فیه التّخصیص باحدهما، فانّا نحکمُ علی کلّ واحد من الصّنفین أحکاماً ایجابیّة، و خالف جماعة من المنطقّیین فی ذلک، ذهبوا الی انّ المُراد به، ما یوجد منها فی الخارج فقط، علی ما سیأتی ذکره.

و رابعها أنّا نعنی به الموصوفات بـ«ج» سواءٌ یوصف به دائماً، او غیر دائم، بل اعـم منهما، و هذا، الاطلاق الّذی یتناول الدّوام و الّلادوام، هو جهة وصف الموضوع بالنّسبة الی الذّات الّتی أشرنا الیها فی صدر النّهج.

فهذه احکام الموضوع و امّا الاحکام المتعلّقة بالمحمول، فمنها ما یختلف الموجّهات بحسبه.

قوله: «و ذلک الشّیء بأنّه «ب» من غیر زیادة أنّه موصوف به، فی وقتٍ کذا و حال کذا او دائماً فانّ جمیع هذا، أخص من کونه موصوفاً به مطلقاً فهذا هو المفهوم من قولنا کلّ «ج»، «ب» من غیر زیادة جهة من الجهات، و بهذا المفهوم یمسّی مطلقاً عامّاً مع حصره»[1].

---

۱ - قوله: «مع حصره»، أی: مع الایجاب الکلّی اشارة الی ما سبق من بطلان قول من زعم أن کُلّ حکم کلیّ ضروری، و نبّه بقوله: «فان زدنا شیئاً آخراً فقد وجّهناه» علی ما یقابل الاطلاق، و التّوجیه بحسب الاعتبار و لانّه دالٌ علی أن الموجّهة انّما هی المُطلقة مع زیادة فالتّقابل بینهما، بحسب اعتبار اشتمالها علی الزّیادة و الّا فحیث وجدت الموجّهة وجدت المطلقة و فیما بین من المُغایرة بین الضّروری و الدّائم تعریضٌ بانّ الدّاوم فی الکلیّات لا یُفارق الضّرورة فانّه قال بل

اقول: مع حصره يُشير الى مفهوم الاطلاق العامّ مع الايجاب الكليّ و هو ظاهر.

قوله : «فان زدنا شيئاً آخراً فقد وجهّناه»
يُريد التّنبيه على ما يُقابل الاطلاق، و التّوجيه بحسب الاعتبار.

قوله : «و تلك الزّيادة مثل أن نقول بالضّرورة كل «ج»، «ب» حتّى يكون كانّا قد قُلنا كلّ واحدٍ واحدٍ ممّا يوصف بـ«ج» دائماً أو غير دائم».
اقول: و هذا حالُ الموضوع و كررّ هذا الشّرط الّذى يُخالف شرط الضّرورة تنبيهاً على الفرق بين الجهة الّتى الموضوع بالنّسبة الى ذاته، و الجهة الّتى اللـمحمول بـالنّسبة الى الموضوع.

قوله : «فانّه مادام موجود الذّات فهو «ب» بالضّرورة».
فهذا بيانُ جهة القضيّة

قوله : «و ان لم يكن مثلاً «ج» فانّا نشترط أنّه بالضرورة «ب» مادام موصوفاً بانّه «ج» بل اعمّ من ذلك».
يرد أن الحكم الضروريّ انّما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب وصفه فانّا اذا قلنا: الكتاب بالضّرورة انسان عنياً انّه مادام موجود الذّات انسان حال كونه كاتباً و حال كونه غير كاتب.

قوله : «و مثله أن نقول كلّ «ج»، «ب» دائماً حتّى يكون كانّا قلنا: كُلّ واحدٍ واحدٍ من «ج» على البيان الّذى ذكرناه يوجد له «ب» دائماً مادام موجود الذّات من غير ضرورة، و

يجب أن يوجد ما ليس بضروريّ فى البعض لا محالة و يسلبُ عن البعض لا محالة و ذلك زيادة تأكيد لعدم امكان كون الكلّى لا دائم غير ضرورى لا سيّما بلفظة بل فانّها للاضراب عن الاول، م.

امّا أنّه هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلىّ فى كلّ حال، أو يكون دائم الكذب، أى انّه هل يمكن أن يكون ما ليس بضرورىّ موجوداً دائماً فى كلّ واحد أو مسلوباً دائما عن كلّ واحد او لا يمكن هذا، بل يجب أن يوجد ما ليس بضرورى فى البعض لا محالة و بسلب من البعض لا محالة، فامرٌ ليس على المنطقى ان يقضى فيه بشىء».

يُريد بيان انّ الدّائم غير الضّرورى، و هو ظاهرٌ. و فيه تعريض بانّ الدّوام فى الكليّات لا يُفارق الضّرورة.

قوله : «و ليس من شرط القضيّة فى ان ينظر فيها المنطقىّ ان تكون صادقة ايضاً فقد ينظر فيما لا يكون الّاكاذباً».

يُريد انّ المنطقى اذا طلب فحوى الكلام و لم يلتفت الى حال المّاة، استوى الصّادق و الكاذب عنده فلا الصّدق نافعٌ فى استكشاف و لا الكذب ضارّ.

قوله : «و مثل ان يقول كلّ واحد ممّا يقال له «ج» على البيان المذكور، فانّه يقال له: «ب» لا مادام موجود الذّات[1]، بل وقتاً بعينه كالكسوف، او بغيرِ عنيه كالتنّفس للانسان،

---

۱ - قوله: «و مثل أن نقول كل واحد مما يقال له «ج» على البيان المذكور فانّه يقال له «ب» لا مادام موجود الذات»، لما حقّق الضّرورية و الدّائمة الذّاتيتين شرع فى بيان الوجوديّة اللادائمة و هى الّتى يحكم فيها بـ«ب» فى وقت معين لا دائماً مطلقة وقتية لا دائمة والتى تحكم فيها بـ«ب» فى وقتٍ غير معيّنٍ لا دائمة مطلقة منتشرة لا دائمة، و الّتى يحكم فيهما بـ«ب» مادام «ج» لا دائما وصفية لا دائمة مشتركة بين العرفية الخاصّة و المشروطة الخاصّة. و الشّيخ لم يفرق بينهما و كلّ واحدة من هذه الاصناف، يشمل الضرورة و اللاضرورة و قول الشّارح: اى ما يكون الحكم فيه دائماً غيرُ مطابقٍ اللمتن، لاشتراكه بين الدّاوم و الضّرورة، الّلهم الّا ان يعتبر اقلّ ما فى الباب. فان قلت: قد سبق ان الوجوديّة اللادائمة يتناول الضّروريات الاربع الّتى منها ضرورة بشرط المحمول فلم لم يعده من اقسامها هيهنا؟ اجاب بانّه انما لم يذكر الضّرورة بشرط المحمول هيهُنا لانّها داخلة فيما ذكره من الوجوديّات فان الموصوف بـ«ب» فى وقتٍ معينٍ او غيره، امّا ان يكون كذلک بالضّرورة الوقتيّة، او لا يكون، فان لم يكن بالضّرورة الوقتية يكون ضروررياً له بشرط المحمول و فيه نظرٌ لانّ هذا قسم من الضّرورى بشرط المحمول و لو كفى

او حال كونه مقولٌ انّه «ج» و هو ممّا لا يدوم مثل قولنا كلّ متحرّك متغيّر و هذه اصناف الوجوديات».

اقول: البيان المذكور، بيان حال الموضوع قوله: «او حال كونه مقولاً له «ج» و ممّا لا يدوم»، اشارةٌ الى ما يكون الحكم فيه دائماً مادام الموضوع موصوفاً بما وضع معه، و غير دائم، ما دام الذّات. و فرق بين الضّرورى بحسب الوصف، و بين الدّائم بحسب الوصف.

و **الفاضل الشارح** سمىّ الاوّل مشروطاً، و الثّانى عرفياً و سمىّ المتناول منها الضّرورة او الدّوام بحسب الذّات عاماً، و غيرُ المتناول لهما خاصّاً، و لم يفصّل احكامها بحسب تفصيل الضرورة و الدّوام الذّاتيّين و فى تفصيل ذلک كلام لا يمكن ايراده هيهُنا. و **الشيخ** لا يُعتبر الفرقُ بينهما فى اكثر المواضع، و لم يذكر المشروط بالمحمل هيهنا لانّ الموصوف بـ«ب» وقتاً بعينه او بغير عينه، يمكن أن يكون كذلک بالضّرورة، و يمكن ان يكون كذلک لا بالضّروة، و الثّانى هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخلٌ فيما ذكره، و هذا الوجوديّ هو الوجوديّ الّلادائم.

قوله: «و مثل ان يقول كلّ واحد ممّا يقال له «ج» على البيان المذكور، فانّه يمكن ان يوصف بالمكان العامّ او الخاص ّاو الاخصّ، و على طريقة قوم[1] هو فى الحال او فى

هذا القدر فى عدم الذّكر فالاقسام الثلاثة داخل فى بعض، بل كلّها داخلٌ فى الضّرورة بشرط المحمول، م.

١ - قوله: «و على طريقة قوم»، لمّا سمعوا انّ القضايا مطلقة و ممكنة و ضرورية ارادوا ان يفرقوا بينها بعد ان اعتقدوا ان الحكم فى القضايا على الموجودات الخارجية، فقالوا: المُطلقة ما يشمل الموجود الماضى او الحال، فلزمها ان يخصّوا الممكنة بالاستقبال و ذلک لانّهم فهموا من الاطلاق الفعل بالقياس الى وجود ذات الموضوع و ما بالفعل و هو الموجود امّا فى الماضى او فى الحال، و امّا فى الاستقبال فليس بالفعل بل القوّة، و لزمهم ايضاً ان يعرفوا الضّرورية بما يشمل جميع الازمنة لانّها مغايرةٌ للمُطلقة و المُمكنة فلا يختصّ بزمان الماضى و الحال، لانّه الاطلاق، و لا بزمانِ الحال، و الاستقبال فانه ابعد، و لا بواحدٍ منها فانّه يلزم ان يكون مرتّبة الضّرورية اقل، فلزمهم ان يحكموا بشمول الضّرورية للجميع الازمنة و الى هذا اشار بقوله: «و حينئذٍ يكون قولنا كل «ج»، «ب» بضرورة هو ما يشمل جميع الازمنة الخ» و فساد هذا المذهب من وجوه كثيرة

الماضى، فلا يكون ما هو عند العقل «ج» او ما سيكون «ج» فى المستقبل، ممّا يكمكن ان يكون «ج» داخلاً فيه و هذا هو المذهب الّذى ذكرناه فى احوال الموضوع. ثم انّه اذا حكموا عليه بانّه «ب» مطلقاً فقد ارادوا انّه موصوفٌ بـ«ب» فى وقت وجوده ذلك».

و هذا هو مذهبٌ سخيفٌ، قد ذكر فساده المعّم الاوّل و ذلک لانّ ما يوجد «ج» وقتاً ما، هو بعض ما هو «ج»، لا كلّه و لوجوه أُخرى من الفساد يتبيّن فى ابواب القياسات و يطول شرحها.

قوله : «و حينئذٍ يكون قولنا كل «ج»، «ب» بالضّرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلاثة، و اذا قلنا كل «ج»، «ب» مثلاً بالامكان الاخصّ، فمعناه كلّ «ج» فى اى وقت من المستقبل يفرض، فيصحّ ان يكون «ب» و ان لا يكون».

هذا مذهبٌ آخر، تابع نشأ من المذهب الاوّل، و هو القول بانّ كلّ «ج»، «ب» بالضّرورة، هو ما يشتمل على الازمنة الثلاثة، و بالامكان ما يختصّ بالمستقل، و يلزم منه كون الجهة متعلّقة بسور القضيّة لا بانتساب المحمول الى الموضوع فى طبيعتهما كما ذكرناه و ذلک لانّا لو فرضنا وقتاً لا يكون فيه سوى الانسانِ حيوانٌ موجودٌ، صحّ ان يقال٪كلّ حيوانٌ انسانٌ و لا شيءٌ من الحيوان بفرس بالاطلاق، و قبل ذلک يصحّ ان يقال

ذُكر منها وجهاً: احدهما انّ هذه التّفاسير يخرج الكلية عن يكون كلية فان كل «ج» موجودٌ فى الخارج فى وقت ما، بل فى سائر الاوقات بعض «ج»، و ثانيها انّه يلزم تعلّق الجهة بالسّور لا بانتساب طبيعة المحمول الى طبيعة الموضوع على ما هو الواجب. و ذلک انّا لو فرضنا زماناً لا يكون فيه حيوانٌ سوى الانسان، فيصدق حينئذٍ: كل حيوان انسان بالطلاق و لا شيء من الحيوان بفرس بالاطلاق، و قبل ذلک يصدقان بالامكان، فالطلاق و الامكان لكلية الحكم لا الطّبيعة الانسان بالقياس الى طبيعة الحيوان. و هناک نظر و هو ان الجهة بحسب السور على ما فهمه المتأخرون من كلام الشيخ،

كيفية نسبة المحمول الى كلّ واحدٍ معاً، او كيفية نسبته الى الكُلّ من حيث هو كل على اختلاف الفهمين، و من البيّن انّه لا يلزم من ذلک المذهب ان تكون الجهة كذلک لجواز ان يكون كيفية نسبة المحمول الى كُلّ واحدٍ ممّا فى الماضى و الحال على سبيل البدل، و تحقيق البحث انّما هو فى شرح المطالع، م.

ذلک بالامکان فیکون الاطلاق و الامکان لکلیّة الحکم لا لکون الانسـان بـالنسبة الی الحیوان کذلک.

قوله : «و نحن لا نُبالی ان نراعی هذا الاعتبار ایضاً و ان کان الاوّل هو المناسب»،
یُرید لا نُبالی ان نبیّن لوازم هذا الاعتبار، اذا فرض صادقاً و ان کان الاوّل هو المُناسب للاستعمال فی العلوم و المحاورات و هو الّذی یجب ان یعتبر بحسب طبایع الامور.

* اشارة الی تحقیق الکلیة السالة فی الجهات *

«انت تعلم علی اعتبار ما سلف لک انّ الواجب فی الکیّة السّالبة المطلقة الاطـلاق العامّ الّذی یقتضیه هذا الضّرب من الاطلاق ان یکون السّلب یتناول کلّ واحدٍ واحدٍ من الموصوفات بالموضوع الوصف المذکورتنا و لا غیر مبیّن الوقت و الحـال حـتی یکـون کانّک تقول: کل واحد واحد ممّا هو «ج» ینفی عنه «ب» من غیر بـیان وقت النّـفی و حاله».

اقول: یُشیر الی انّ المُطلقة اذا کانت سالبة[1] فهی علی قیاسها اذا کانت موجبة ای انّها

---

١ – قوله: «یشیر الی انّ المطلقة الکلیة اذا کان سالبة» السّالبة المطلقة الکلیّة، هی التی یسلب المحمول عن کل واحدٍ من غیر بیانِ وقت و حال علی قیاس الموجّهة، و لما کان لا شی من «ج»، «ب» انّما یفهمُ منه فی العرف السّلب الوصفی، عدل عند هذه العبارة فی تمثیل السّالبة المطلقة الی ما یشبه الموجب العدول اعنی قولنا: کل «ج» ینفی عنه «ب» و انّما اشبه المعدول، لانّـه یوهم ان هناک اثبات نفی «ب» لکل «ج» ینفی عنه «ب» و انّما اشبه المعدول لانّه یوهم انّ هناک اثبات نفی «ب» لکل «ج» لکنّه فی التّحقیق سلب، فان ینفی یشتمل علی ضمیر انّما یقدر بعد ینفی فیکون السّلب داخلاً علی الرّبط، لانّ ذلک الضّمیر هو الّذی ربط الباء علی کل «ج»، و ایضاً ذلک المثال فی قوّة قولنا کل «ج» لا یوجد له «ب» فکما انّه سلب لتقدّم حرف السّلب علی الرّابطة فکذلک ذلک و الحاصل انّ للسّالبة المُطلقة صیغتین: احدیهما لا شی من «ج»، «ب» و ثانیهما کل «ج» لیس هو «ب»، و الصّیغة الاولی یعدّ السّلب الوصفی فی العرف و قوله: و ذلک لانّه لا یصحّ ان یقال فی العرف لا شیء من الانسان بنائم لکذب السّلب الوصفی. و ان صدق السّلب عن جیمع الاشخاص، کما ان قول الشّیخ فانّه یصحّ ان یقال: ای عند اهل العُرف

تقتضی سلب المحمول عن جمیع الآحاد الموصوفة بالموضوع من غیر توقیتٍ و لا تقییدٍ و لا مقابلهما بل علی وجهٍ اعمٌ منها جمیعاً، و قد عدل بالعبارة عنها الی ما یشبه العدول، فقال: کانّه یقول کل واحدٍ واحدٍ ممّا هو «ج» ینفی عنه «ب» من غیر بیان وقت النّفی و حاله و ذلک لغرض سنذکره.

قوله : «لکنّ اللغات الّتی نعرفها قد خلت فی عاداته اعن استعمال النّفی الکّلی علی هذه الصّورة و استعملت للحصر السّالب الکلیّ یدلّ علی زیادة معنی علی ما یقتضیه هذا الضرب من الاطلاق فیقولون بالعربیّة: لا شیء من «ج»، «ب» و یکون مقتضی ذلک عندهم انّه: لا شی مما هو «ج» یوصف البتّة بانّه «ب» مادام موصفاً بانّه «ج» و هو سلبٌ عن کلّ واحدٍ واحدٍ من الموصوفات بـ«ج» ما دامت موضوعة له الّا ان لا یوضع له و کذلک ما یقال فی فصیح لغة الفرس: هیچ «ج»، «ب» نیست.

و هذا الاستعمال، یشمتل الضروریّ و ضرباً وحداً من ضروب الاطلاق الّذی شرطه فی الموضوع».

اقول: ارادَ به انّ المفهوم من صیغة السّلب الکلّی مع الاطلاق فی المُتعارف من لغتی العرب و العجم، هو سلب المحمول عن جمیعِ آحاد الموضوع فی جمیع أوقات کونها موضوعة بما وضع معه علی وجهٍ یعمّ الدّائم و اللادائم الضروریّ و اللاضروریّ بحسب الذّات، و هو اعمٌ من اللاضروری المشروط بالوصف، لانّ الدّائم اعمٌ من الضّروریّ و

کلّ انسان نائم تعلیل لکن مفهوم الموجبة، لیس هو الایجاب الذّهنی، و الصیغة الثّانیة لا تفیدُ السّلب الوصفی بل الطلاق السّلب لانّها مساویة فی الصورة لقولنا کل «ج»، «ب» هو لیس بـ«ب» و هو لا یفیدُ اشتراط الوصف لمکان الایجاب. و الیه اشارة بقوله: «اولی الالفاظ و هو ما یُساوی قولنا کل «ج» یکون لیس «ب» او سلب عنه»، ای یکون یسلب عنه فانّه موجبة معدولة لتقدّم الرّابطة علی السّلب، و لیس المراد بامساواة هنا المُساواة فی العموم لانّ السّلب اعمٌ من الایجاب المعدول بل السماواة فی الصّورة حیث وضع فیهما کل واحد لا لا شییء فانّ لفظة کل للعموم و ان سلب عنه المحمول افاد السّلب الکلی و ان اثبت له افاد الایجاب الکلّی علی ما صرّح به فی الشفاء .م.

ذلک لانّه لا یصحّ ان یقال: لا شیءٌ من الانسان بنائم و ان کان الحکم صادقاً علی جمیع الاشخاص و ذلک لکونه غیر صادق علیهم فی جمیع اوقات کونهم انساناً و کذلک فی لغة الفُرس.

قوله : «و هذا قد غلّط کثیراً من النّاس ایضاً فی جانب الکلّی الموجب»
ای ظنّ بعض النّاس انّ الموجبة المطلقة یفهم منها ایضاً ایجاب المحمول علی جمیع الآحاد فی جمیع اوقات الوصف، و لیس ما ظنّوه حقّاً فانّه یصحّ ان یقال کلّ انسان نائم، و علی المنطقیّ ان یبحث عن کلّ واحدٍ من الاعتبارین بانفراده ای الاطلاق العامّ و الدّوام بحسب الوصف بالمطلق العرفیّ منسوباً الی العرف لانّ العرف تقتضیه فی السّلب. الاسمُ علی السّالب حقیقة، و علی الموجب مجاز لکونه مشابها للسّالب و هو ما یسمیّه الشّارح عرفیاً عامّاً.

قوله : «لکن السّلب الکلی المطلق بالاطلاق العامّ اولی الالفاظ به هو ما یساوی قولنا کل «ج» یکون «ب» أو یسلب عنه «ب» من غیر بیان وقت و حال و لکن السّالب الوجودی و هو المطلق الخاصّ ما یساوی قولنا کلّ «ج» ینفی عنه «ب» نفیاً غیر ضروریّ و دائم».

اقول: هذا الکلام یوهم انهّ یُرید ردّ السّلب الی العدول، و لو کان کذلک لکان له وجه و هو انّ صیغة الموجبة لما کانت دالّة علی الاطلاق العامّ و لم یکن صیغة السّالبة کذلک فاحتالوا للسّالبة بان جعلوها معدولة حتّی ارتدّت الی الموجبة و دلّت علی الاطلاق مقارناً لمعنی السّلب، لکن الشیخ لا یُرید به العدول علی ما صرّح به فی «الشفاء» بل یُرید به تقدیم السّلب علی الرّبط مع تقدیم السّور و الموضوع علیه کما فی قولنا ـ مثلاً ـ کُلّ انسان لیس یوجد نائماً، و لذلک قال هو ما یساوی قولنا و لم یقل هو قولنا.

قوله : «و امّا فی الضّرورة فلا بعد بین الجهتین»[1] و الفرقُ بینهما ان کل «ج» فالضّرورة

---

١ - قوله: «و امّا فی الضّرورة فلا بعد بین الجهتین»، قد حصل مما مرأنا اذا اطلقنا السّالبة

الكليّة و قلنا لا شيء من «ب»، «ج» يفهم داوم سلب المحمول بدوام وصف الموضوع، و اذا قلنا كل «ج» ليس «ب» لا يفهم منه الّا اطلاق السّلب من غير زايدة فهذان الاطلاقان بينهما بعد فى المفهوم و هُما غير متلازمين و امّا فى الضرورة فلا بعد بين الجهتين اى بين جهة الضرورة اذا كانت كيفية لسلب المحمول عن كلّ واحد فى قولنا بالضرورة كل «ج» ليس «ب» و بين جهة الضرورة اذا كانت كيفية لعموم السّلب فى قولنا: بالضرورة لا شى من «ج»، «ب» و ذلک لانّ المفهوم من كُلّ واحد منها دوام السّلب بل ضرورته و هما متلازمان و ان كان بينهما اختلاف فى المعنى فان قولنا بالضرورة كل «ج» ليس «ب» يُفيد ضرورة سلب «ب» عن كلّ واحدٍ صريحاً و قولنا لا شى من «ج»، «ب» لا يفيد ذلک صريحاً بل من المصرّح فيه انّه ليس شى من «ج»، «ب» و هو رفع الايجاب الجزئى لكن رفع الايجاب الجزئى يلزم السّلب الكلى فالضّرورة هيهُنا لكون السّلب عاماً و لحصره فانّ شيئاً من «ج»، «ب» يصدق بثبوت «ب» بفردٍما من افراد «ج». فاذا دخل عليه حرف السلب افاد العموم لانّ النكرة فى سياق النّفى، يُفيد العموم و لا يعرض فيه لكلّ واحدٍ الّا بالقوّة و على هذا القياس الممكنات اذ لا يفهم من شيءٍ منها الدوام كان التّقييد بالامكان صارفاً عن مفهوم الاطلاق و هما مُتلازمان مع افتراقها فى المعنى كما فى الضّرورتين، هذا كلام الشيخ على ما يقتضيه النّظر الصائب.

و امّا ما قاله الشارح فبيانُهُ موقوفٌ على تقديم مقدّمة هى ان الموضوع الطّبيعى للجهة ان يقرن بالرّابطة لانّها كيفية ارتباط المحمول بالموضوع فاذا قرنت بالسّور فقد ازيلت عن موضعها الطّبيعى فلم يكن جهة الرّبط بل جهة التّعميم و التّخصيص حتّى اذا قلنا بالضّرروة كل «ج»، «ب» او لا شيء من «ج»، «ب» يكون معناه ضرورة اجتماع افراد الموضوع فى ثبوت المحمول او سلبه و لا خفاءَ فى انّه متى صدق ضرورة اجتماع الافراد فى ثبوت او سلب، صدق اجتماع الافراد فى ضرورة الثبوت او السّلب بالعكس. فهذان مُتلازمان اذا تحقّق هذا التّصوير فنقول: المُرادُ انّه لا بعد بين الضّرروة الحمل، فى قولنا كل «ج» بالضّرورة ليس «ب» و ضرورة السّور فى قولنا بالضّروه لا شيء من «ج»، «ب» و ان كان بينهما افتراق فى المعنى، فانّ الاوّل معناه انّ المحمول مسلوب الضّرورة عن كُلّ واحدٍ من الموضوع و هو اجتماع افراد فى ضرورة سلب المحمول، و الثّانى معناه ضرورة سلب المحمول عن آحاد الموضوع على سبيل الجمع أى ضرروة اجتماع الآحاد فى سلب المحمول. ففى الاوّل تعقل الضّرورة بكلّ واحد و هو يستلزم ضرورة السّلب عن الكل، اى كل واحدٍ معاً، و الثّانى بالعكس.

لیس «ب» یجعل الضرورة لحال السّلب عن کلّ واحدٍ، و قولنا بالضرورة لا شیء من «ج»، «ب» یجعل الضّرورة لکون السّلب عامّا و لحصره و لا یتعرّض لواحدٍ واحدٍ الّا بالقوة فیکون مع اختلاف المعنی لیس بینهما افتراق فی اللّزوم بل حیث صحّ أحدهما صَحّ الآخر، و علی هذا القیاس فاقض فی المکان».

ای لا بُعد بین تقدیم الموضوع علی الجهة و السّلب و بین تأخیرهِ عنهما فی الدّلالة و ان کان بینهما فرقٌ بحسب الاعتبار، و ذلک لانّ الاوّل یقتضی انّ المحمول مسلوبٌ بالضّرورة عن واحدٍ واحدٍ من الموضوع، و الثّانی یقتضی انّ المحمول مسلوبٌ عن آحاد الموضوع باسرها سلباً ضروریّاً و الاوّل یقتضی تعلّق ضرورة السّلب بکلّ واحدٍ مفروض بالفعل و یتضمّن ضرورة السّلب الکلّی بالقوّة لانّ الحکم علی کلّ واحدٍ یفرضُ

هذا کلامه و فیه نظرٌ لانّ الکلام اولاً فی مفهوم المطلقة و هذا البحث فی الفرق بین جهتی الحمل و السّور اجنبی عنه لا یناسبه اصلاً، و لو کان المُراد ذلک فلا بعد ایضاً بین الاطلاقین لانّه متی تحقّق الاجتماع الافراد فی اطلاق المحمول تحقّق امکان اطلاق الاجتماع فی المحمول و بالعکس، و لا یقتضی فی الامکان علی هذا القیاس لانّه لا یلزم من صدق اجتماع الافراد فی امکان المحمول، صدق امکان اجتماع الافراد فی المحمول، فانّ کلّ انسان یمکن ان یشبعه هذا الرغیف و لا یمکن اجتماع افراد الانسان علی اشباعِ الرّغیف. قال الامام: مقصود الشیخ ان لا بُعد بین جهة الضّرورة فی الایجاب و هو قولنا: کل «ج» یکون لیس «ب» و بین جهة الضرورة فی السّلب و هو قولنا: لا شیء من «ج»، «ب» بخلاف الاطلاق لما تقدّم من انّ السّالبة المطلقة توهم الدّوام دون الموجبة و هذا الفرق لا یتأتی فی الضّرورة لانّ الضّرورة لا یعقل منفکة عن الدّوام، و ایهام الدّاوم حیث یعقل الانفکاک عن الدّوام، و اعتراض الشارح علیه بانّ الامکان یعقل منفکاً عن الدّوام فیجبُ ان یکون سالبة موهماً للدّوام فیکون الامکان ملحقاً بالاطلاق لا بالضّرورة، و قد ذکر الشّیخ بخلافه و هو خطاءٌ نشأ من ایهام العکس. فانّ الامام لم یقل انّه کلّما تعقل اللّادوام یوهم السّلب الدّوام بل قال: کلّما یوهم السّلب الدّوام نتعقّل الانفکاک فالسّلب الضّروری لو اوهم الدّوام لکان بحیث لو تعقل انفکاکه عن الدّوام و لیس کذلک. نعم یرد علی الامام انّه لو کان المُراد عدم البعد بین ضرورة الایجاب و ضرورة السّلب، لم یصحّ قوله: «فیکون مع اختلاف المعنی لیس بینهما افتراق فی اللزوم»، اذ لا تلازم بین ضرورة الایجاب و السلب، م.

یقتضی الحکم الکلّی، و الثّانی یقتضی ضرورة السّلب بالکّل بالفعل و یتعلّق بکلّ واحدٍ یفرض تعلّقا بالقوّة لاشتمال الحکم الکلّی علی ایّ واحدٍ یفرض.

فالحاصل انّ الاصل تساوی دلالتیهما فی جمیع المواضع، لو لا مخالفة العُرف فی الصّیغة المذکورة.

الفاضل الشارح قال: السّلب المطلق، یوهم الدّوام بخلاف الموجب، فهذا الفرق انّما ظهر فی المطلقة و لم یظهر فی الضّروریّة، اذا الضّروری لا تعقل الّا مع الدّوام.

اقول: لو کان ذلک کذلک، کانت المُمکنة کالمُطلقة اذ هی معقولة لا مع الدّوام و لیست کذلک، بل هی محلقة بالضّرورة فظهر انّ الفارق هو العرف لا غیر، و الحقّ انّ الاختلاف الّذی ذهب الیه لیس بموثّر فی المعنی زیادة تاثیرٍ.

* اشارة الی تحقیق الجُزئیّتین فی الجهات *

«و انت تعرف حال الجزئیّتین من الکلیّتین، و تقسمها علیهما»

و ذلک ظاهر.

قوله : «فقولنا بعض «ج»، «ب» یصدق و لو کان ذلک البعض موصوفاً بـ«ب» فی وقت لا غیر و کذلک تعلم ان کُلّ بعض اذاکان بهذه الصّفة، صدق ذلک فی کل بعض و اذا صدق الایجاب المطلق فی کل بعض، صدق فی کلّ واحدٍ، و من هذا یعلم انّه لیس من شرط الایجاب عموم کلّ عدد فی کلّ وقت».

اقول: یُرید ان یزیل الوهم المذکور فی الایجاب، اعنی: انّ الحکم الکلی یقتضی الدّوام بحسب الوصف و استدلّ علی ذلک، بانّ الحکم علی البعض، لا یوهم ذلک بالاتّفاق، و الابعاض متساویةٌ فی هذا الباب، فاذا کان الحکم علی کلّ بعضٍ و یجب ان یکون غیرُ مقتض للدّوام المذکور و یکون مع ذلک کلیّاً فالشّرط فی ان یکون الحکم کلیّاً هو عموم العدد، لا شمول الاوقات.

قوله : «و کذلک فی جانب السّلب، و اعمّ أنه لیس اذا صدق بعض «ج»، «ب» بالضّرورة یجب ان یمنع ذلک، صدق قولنا: بعض «ج»، «ب» بالاطلاق الغیر الضّروری

او بالامكان و لا بالعكس. فانّك تقول: بعض الاجسام بالضّرورة متحركٌ، اى مادام، ذات ذلك البعض موجودٌ او بعضها متحرّكٌ بوجود غير ضرورىّ و بعضها بامكان غير ضرورى».

اقول: يُريد ان يوضح صحّة اعتبار الاطلاق العامّ فى السلب، فانّ من غلب على وهمِهِ ما يقتضيه العُرف، رُبما ظنّ انّ ذلك الاعتبار ليس بصحيحٍ، و الدّليل على صحّته هو ما ذكره فى الايجاب بعينِهِ و باقى الفصل ظاهر. و يوجد فى بعض النّسخ هيهُنا زيادةً و هى فصل آخر هو هذا:

* تنبيهٌ *

على مواضع خلاف و وفاق من اعتبارى الجهة[1] و الحمل

---

١ - قوله: «تنبيهٌ على مواضع خلاف و وفاق من اعتبارى الجهة»، على ما فسّر به الشّارح تخصيصُ الاطلاق بالافراد الخارجيّة الموجودة امّا فى الماضى، او فى الحال و الامكان بالافراد الخارجيّة الموجودة فى زمان الاستقبال والضّرورة بالافراد الخارجيّة الموجودة فى سائر الازمنة و ذلک هو المذهب السّخيف و اعتبار الحمل اخذ الضّرورة و الامكان و الاطلاق بالقياس الى جميع الافراد الخارجيّة و العقليّة الموجودة فى سائر الازمنة على ما يوجبه التّحقيق فيكون بين الاعتبارين مواضع وفاق و خلاف. امّا وفاق، فكما فى بعض الموادّ و امّا الخلاف فهو انّ المُطلقة بحسب الجهة تفارق المُطلقة بحسب الحمل فى المعنى و الّلزوم. امّا المعنى، فقد تبيّن و امّا اللزوم فلانّه قد يصدق الاولى بدون الثّانى، فاذا فرض انحصار جميع افراد الانسان فى الابيض، صدق بحسب الجهة كلّ انسان ابيض بالاطلاق و لا يصدق بحسب الحمل لانّ الحكم فيها على الموجودات الخارجيّة و العقليّة الانسان. و ان انحصرت افراده بالخارجية الموجودة فى الحال فى الابيض، الّا انّه رُبما لا يكون افرادُهُ الموجودة فى الماضى و الاستقبال او افراده العقليّة كذلک و المُمكنة بحسب الجهة بخلاف المُمكنة بحسب الحمل، امّا فى المفهوم فظاهرٌ ممّا سبق و اما بحسب الصّدق فلانّه رُبما يصدق الممكنة بحسب الجهة و لا يصدق بحسب الحمل، كما اذا فرض انحصار الّلون فى البياض فى زمان. فقبل ذلک الزّمان يصدق بحسب الجهة كل لون بياض بالامكان، و لا يصدق بحسب الحمل لصدق نقيضِهِ و هو قولنا: ليس بعض اللون بياضاً بالضّرورة كافراد السّواد، و هكذا الحكم فى المثال الثّالث و انّما اورد فى المثالين الاخيرين،

اعلم انّ اطلاق الجهة يُفارق اطلاق الحمل فى المعنى و فى اللزوم فانّه قد يصدق احدهما دون الآخر. هذا اذا كان فى وقت قد يتّفقان لا يكون فيه انسانٌ اسود صدق فيه كُلّ انسان ابيض بحكم الجهة، دون حكم الحمل، و كذلک امكان الجهة ايضاً فانّه اذا فرض فى وقت من الاوقات ـ مثلاً ـ ان لالون الّا البياض او غيره من الّتى لا نهايةَ لها صدق حينئذٍ بالاطلاق انّ كلّ لون هو بياض، او شىء آخر باطلاق الجهة و قبله كان ممكناً و لا يصدق هذا الامكان، اذا قرن بالمحمول، فانّه ليس بالامكان الخاص كلّ لون بياضاً بل هيهُنا الوان بالضرورة لا يكون بياضاً، و كذلک اذا فرضنا زماناً ليس فيه من الحيوانات الّا الانسان، صدق بحسب الاطلاق الجهة، انّ كلّ حيوان انسان و قبله بالامكان و لم يصحّ بالامكان اذا جعل للمحمول و على هذا القياس فاقض فى الامكان»

و يكتب فى آخر الفصل: انّ هذِهِ الزّيادة كانت ملحقة بالاصل، بخطّ الشيخ ابى على ـ رحمه الله ـ و المُراد فى هذا الفصل، من اعتبار الجهة، هو أن يجعل الموضوع كلّ ما هو «ج» ـ مثلا ـ بالفعل ممّا فى الحال او الماضى على ما يستعمل فى المذهب السّخيف المذكور و المذهب التّابع منه كما مرّ. و من اعتبار الحمل، ان يجعل الموضوع اعمّ من ذلک و هو كلّ ما هو «ج» فى الوجود او عند العقل على ما يقتضيه التّحقيق.

و لا شکّ انّ بين المذهبين اختلافاً ظاهراً فى المعنى و الاعتبار، امّا فى الدّلالة و

مادة الضرورة، و فى المثال الاوّل مادة الامكان لانّ الفرض من ايرادهما الفرق بين الممكنتين و هو لا يحصل بمادة الامكان. فانّه كما يصدق بحسب الجهة كلّ انسان ابيض بحسب الامكان، كذلک يصدق بحسب الحمل، بخلاف مادّة الضّرورة و امّا افتراق الاعتبارين فى الضّرورة بحسب الصّدق فقد اشار اليه الشارح لصدق قولنا فى المثال المذكور: كلّ حيوان موجودٌ فى الحال فهو انسان بالضّرورة من حيث الحمل، دون السّور و سهوٌ لانّ الموجود فى الحال، ان كان قيداً للموضوع فهو لا يدلّ على الفرق لانّ القضيّة الصّادقة بحسب الحمل، مغايرة للقضيّة الغير الصّادقة بحسب السّور فى الموضوع و ان لم يكن قيداً للموضوع لم يصدق تلک القضية بحسب الحمل لانّ اعتبار الحمل على ما صرّح به، هو اخذ الموضوع اعمّ و كان الشيخ انّما لم يذكر الفرق فى الضّرورة بحسب الصّدق لتعذّره فانّه متى كان المحمول ضرورياً لجميع الافراد الخارجيّة و العقليّة يكون ضرورياً لجميع الافراد الخارجيّه و بيان عدم الانعكاس متعذرٌ لانّه لا يحصل الّا باثبات انّ الافراد العقليّة تُفارق الخارجيات فى ضرورة الحكم، م.

الّلزوم فقد يتّفقان و قد يختلفان، امّا مواضع الاتّفاق فكان فى بعض الاحكام الجُزييّة من المحصورات و امّا مواضع الاختلاف، فقد اورد لبيانها فى هذا الفصل امثلة: الاوّل و هو أن يُقال فى وقتٍ لا يوجد فيه انسان اسود، كلّ انسان ابيض مطلقاً فيصدق بالاعتبار الاوّل لانّ كل انسان موجودٌ فى تلک الحال ابيض و لا يصدق بالاعتبار الاوّل لانّ كلّ انسان موجودٌ فى تلک الحال ابيض و لا يصدق بالاعتبار الثّانى لانّ بعض انسان فى العقل او فى الوجود فى وقتٍ آخر ليس بابيض دائماً، و هكذا الحال فى المثال الثّانى و هو قولنا: كُلّ لون بياض الّا انّ مادة الامثال الاوّل ممكنة و مادّة هذا المثال ضرورية، فان سلب الابيض عن بعض النّاس ممكن و سلب البياض عن بعض الالوان كالسّواد ضروریّ.

و لذلک جعل الثّانى مثالاً لاختلاف دلالتى الممكن، اى خارجيّة الموضوع و حقيقيّة الموضوع بالاعتبارين فانّه قبل الوقت المفروض، يصدق قولنا يمكن ان يكون كلّ ما هو لونٌ بياضاً اى فى ذلک الوقت من المستقبل، و لا يمكن قولنا بالامكان الخاصّ كُلّ ما هو لون فى العقل بياضٌ لانّ بعض الالوان كالسّواد، يمنع ان يكون بياضاً.

و المثال الثّالث و هو قولنا: كلّ حيوانٌ انسان، كالمثال الثّانى بعينه. و امّا الضرورىّ فبيّن امرهُ ايضاً من هذين المثالين، لانّه فى ذلک الوقت يصدق قولنا: كلّ حيوان موجود فى الحال فهو انسان بالضّرورة من حيث الحمل، فانّ الحيوان الموجود فى ذلک الوقت، يكون فى كلّ الاوقات انساناً و لا يصدق قولنا كلّ حيوان بحسب العقل او بحسب السّور ضروريّاً اى فى سائر[۱] الازمنة فهو انسان الّا اذ جعل الفرض المذكور شاملاً لجميع الازمنة و اظنّ انّ هذا الفصل، انّما حذف من اكثر النّسخ لقّلة فائدتِهِ و لذلک ايضاً لم يورده الفاضل الشارح[۲] و نرجعُ الى الكتاب.

* اشارةٌ الى تلازم ذوات الجهة * [۳]

۱ – او فى سائر، خ ل.

۲ – در اصل كتاب اينگونه آمده است: لم الفاضل يورده الشّارح!

۳ – قوله: «اشارةٌ الى تلازم ذوات الجهة»، المُراد بذوات الجهة، موادّها لانّ الجهة لفظة دالّة عليها و يحتمل ان يُقال: المُرادُ بها، القضايا، لانّها ذواتُ الجهة فالضّرورى ان يكون فى قوّة ان

«اعلم انّ قولنا بالضّرورة یکون فی قوّة قولنا: لا یمکن ان لا یکون بالامکان العامّ الّذی هو فی قوّة قولنا ممتنع ان لا یکون. و قولنا بالضّرورة لا یکون فی قوّة قولنا لیس یمکن ان یکون بالامکان العامّ الّذی هو فی قوّة قولنا ممتنعٌ ان یکون و هذه و مقابلاتها فی کلّ طبقة متلازمة یقوم بعضها مقام البعض، و امّا الممکن الخاصّ و الاخصّ، فانّهما لا ملازمات متساویة لهما من بابی الضرورة، بل لهما لوازم من ذوات الجهة اعمٌّ منهما، و لا یعنکس علیمها اذا لیس کلّ لازم مساویاً فانّ قولنا بالضرورة یکون یلزمه انّه ممکنٌ ان یکون بالامکان العامّ و لا ینعکس علیه فانّه لیس اذاکان ممکناً ان یکون وجب ان یکون بالضّرورة یکون، بل رُبماکان ممکناً ایضاً ان لا یکون، و قولنا بالضرورة لا یکون یلزمه انّه ممکن ان لا یکون بالامکان العامّ ایضاً من غیرِ انعکاسٍ ایضاً لمثل ذلک، ثمّ اعلم ان قولنا انّه ممکن ان یکون الخاصّ او الاخصّ، انّما یلزمه ممکنٌ ان لا یکون من بابِهِ و یساویه، و امّا من غیر بابِهِ فلا یلزمُه ما یساویه بل ما هو اعمٌّ منه مثل ممکن ان یکون العامّ و ممکن ان لا یکون العامّ، و لیس بواجب ان یکون و لیس بواجب ان لا یکون، و لیس بممتنعٍ ان یکون و لیس بممتنعٍ ان لا یکون، و بالجملة لیس بضروریّ ان یکون و ان لا یکون».

اقول: المُوجّهات منها ما یتلازم، و منها ما یلزمُ غیرها من غیرِ عکسٍ، فمن المُتلازمات طبقات ثلاث؛ الوجوب و الامتناع و الامکان الخاصّ، و طبقات ثلاث یقابل هذه الطبقات،

یساوی لا یمکن ان یکون، و کذلک یساوی المُمتنع ان لا یکون. و هذه طبقة الوجوب و هی متلازمة مُتساویةٌ و کذلک مقابلاتها مُتلازمة مُتساویة لانّ نقایض الامور المُتساویة متساویة، و علی هذا طبقة الامتناع و نقایضها و الی تساویها اشار بقوله: یقوم بعضها مقام البعض، و الامکان العام المعتبر فی هذه الطبقات لا یجوز ان یکون عبارةً عن سلب الامتناع و الّا لکان ما لا یمکن، ان لا یکون معناه ما لیس لیس یمتنع ان لا یکون و هو ممتنع ان لا یکون فلا یکون ما لا یمکن ان لا یکون لازماً آخراً بل المُراد به ما یلازم سلب الامتناع الی ما مرّ و لیس للامکان الخاصّ و الاخصّ لوازمٌ ینعکس علیها من بابی الضّرورة بل لوازمٌ اعمٌّ منها کاللاواجب ان یکون و اللاممتنع ان یکون و باقی الفصل غیر خفی، م.

طبقة الوجود: بالضرورة يكون، لا يُمكن ان لا يكون، يمتنع ان لا يكون و ما يقابله: ليس بالضّرورة يكون، يُمكن ان لا يكون، لا يمتنعُ ان لا يكون.

طبقة الامتناع: بالضّرورة لا يكون، لا يمكن ان يكون، يمتنع ان يكون.

و ما يقابله: ليس بالضّرورة ان لا يكون، يمكن ان يكون، لا يمنتع ان يكون طبقة الامكان الخاصّ؛ يمكن ان يكون، يمكن ان لا يكون.

و ما يقابله: لا يمكن ان يكون، لا يمكن ان لا يكون.

و الامكانُ فى طبقتى الوجوب و المتناع بالمعنى العامّ، و فى الباقية بالمعنى الخاصّ، و الضّابط ان الواقعة فى كلّ طبقة متلازمة، و كذلک الواقعة فى مقابلتها، و مقابلة کُلّ طبقة يلزمُ كلّ واحدة من الطّبقتين الاخيرتين من غيرِ عكسٍ، و باقى الكتاب غنىٌّ عن الشرح.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و السّؤال الّذى يهوّل به قومٌ و هو انّ الواجب ان كان ممكناً ان يكون و الممكن ان يكون يمكن ان لا يكون، فالواجب اذن ممكنٌ ان لا يكون، و ان كان الواجب لم يكن ممكناً ان يكون و ما ليس بممكن ان يكون فهو ممتنعٌ ان يكون فالواجب ممتنعٌ ان يكون، ليس بذلک المشكل الهائل كلّه، فانّ الواجب، ممكنٌ بالمعنى العامّ و لا يلزمُ ذلک الممكن ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون، و ليس بممكن بالمعنى الخاصّ، و لا يلزم قولنا: ليس بممكن بذلک المعنى، ان يكون ممتنعاً لان ما ليس بممكن بذلک المعنى، هو ما هو ضروريٌّ ايجاباً او سلباً، و هولاء مع تنبُّههم لهذا الشکّ و توقّعهم ان يأتيهم حلّه يعودون فيغلطون فكلّ ما صحّ لهم فى شىء، انّهُ ليس بممكن او فرضوه كذلک حسبوا انّه يلزمه انّه بالضرورة ليس، و بنوا على ذلک و تمادوا فى الغلط لانّهم لم يتذكّروا انّه ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاصّ و الاخصّ انّه بالضرورة ليس، بل رُبّما كان بالضرورة ايس، و كذلک قد يغلطون كيثراً و يظنّون انّه اذا فرض انّه ليس بالضّرورى ان يكون يلزمُ انّه ممكنٌ حقيقىٌ ينعكس الى ممكن ان لا يكون و ليس كذلک و قد علمت ذلک ممّا هديناک سبيله».

اقول: السّؤال الّذى ذكره، ممّا استعظمهُ قوم= من المنطقيين و هو مغالطة باشتراکِ الاسم، و قد تخبطوا باستعمال احدُ الممكنتين اعنى؛ الخاص و العام، مقام الآخر فى

مواضع کثیرة، فلذلک الشّیخ بالغ فی ایضاح الحال فیه، و بیان خبطهم بما فی دونه کفایة و ذلک ظاهر.

و نختم الکلام فی هذا النّهج، باحصاء الوجّهات الّتی تحصّلت فیه و هی اثنتان و عشرون: المُطلقة العامّة، و الضروریّة المُطلقة، و المشروطة بالّذات الدّائمة و الضّروریّة الذّاتیّة الشّاملة لهما، و المشروطة بشرط الموضوع علی الوجه العامّ، و علی الوجه الخاصّ، و الشمروطة بالمحمول، و الّتی بحسب وقتٍ معیّن الّتی بحسب وقت غیر معیّن، و الدّائمة المُحتملة الضروریّة، و الدّائمة المُحتملة للضّروریّة و الدّائمة اللاضروریّة، و المطلقة الخاصّة اعنی الوجودیّة باعتبار اللاضرورة، و باعتبار الّلادوام، و المُمکنة العامّة، و الخاصّة، و الّتی هی اخصّ منهما، و الاستقبالیّة، و المُطلقة بحسب السّور و الضروریّ بحسبه، و المُمکنة بحسبه و المُطلقة العُرفیّة علی الوجه العامّ و علی الوجه الخاصّ.

النهج الخامس
فی تناقض القضایا و عکسها

* کلام کلیٌّ فی التّناقض *

اعلم انّ التّناقض هو اختلاف قضیّتین بالایجاب و السّلب علی جهة یقتضی لذاتها ان یکون احدها بعینِهِ او بغیر عینه صادقاً و الاُخری کاذباً حتّی لا یخرج الصّدق و الکذب منهما و ان لم یتعیّن فی بعض الممکنات عند جمهور القوم».

اختلاف القضیّتین، قد یکون لاختلاف اجزائمها[1] و قد یکون لاختلاف الحکم فیهما، امّا بالایجاب و السّلب، و امّا بالکیّة و الجزیئّة و امّا بالجهة، و امّا بشیءٍ آخر من سائر اللّواحق، و الاختلاف الحقیقیّ منها هو الّذی بالایجاب و السّلب، فانّ النّفی و الثّبات هُما اللّذان لذاتیهما لا یجمتعان و لا یرتفعان و سائر الاختلافات راجعة الیه لانّها انّما تکون اختلافاً من حیث لا یکون الحکم فی احدهما، امّا علی ما یکون فی الاُخـری، او بـما یکون فیها، او علی الوجه الّذی یکون فیها و الّا فلا اختلاف اصلاً، و اختلاف بالایجاب و السّلب ایضاً قد یقعُ علی وجهٍ لا یقتضی اقتسام الصّدق و الکذب و قد یقع علی وجهٍ

---

۱ - قوله: «اختلاف القضیّتین قد یکون لاختلاف اجازائهما»، لا اختلاف الحقیقی منها، ای من الاختلافات المذکورة هو الاختلاف بالایجاب و السّلب، فانّهما هما الّـلذان لا یـجتمعان و لا یرتفعان و امّا سائر الاختلافات فراجعة الیه لانّ اختلاف الفضیتین امّا لاختلاف الموضوع و لا اختلاف المحمول، او لاختلاف جهة الحمل و ایمّا ما کان، فهو راجعٌ الی الاختلاف بالایجاب و السّلب، فان الاختلاف الموضوع، راجعٌ الی انّ احدی القضیتین مشتملةٌ علیه و القضیة الاُخری لیست مشتملة علیه فالاختلاف بینهما، بحسب اشتمالها علی الموضوع و سلبه و هو الاختلاف بالایجاب و السلب، م.

یقتضیه.

و الاوّلُ کما فی قولنا: هذا حیوانٌ، هذا لیس باسود، فانّهما لا یقتسمانها بل رُبما یصدقان معاً و رُبما یکذبان معاً، و الثّانی قد یقع علی وجهٍ یقتضیهِ امرٌ، غیرُ نفس الاختلاف و ذاته، و قد یقعُ علی وجه یقتضیه الاختلاف نفسه و الاوّل کما فی قولنا هذا انسانٌ، هذا لیس بناطق، فانّهما انّما اقتسما الصّدق و الکذب، لتساوی الانسان و النّاطق فی الدّلالة، لا لنفس الاختلاف، و الثّانی کما فی قولنا: هذا زیدٌ، هذا لیس بزیدٍ، فانّهما اقتسماه لذات هذا الاختلاف، لا لشیءٍ آخر، فالتّناقض هو اختلاف قضیّتین بالایجاب و السّلب، علی جهةٍ تقتضی لذاتها، ان تکون احداهما صادقة و الاُخری کاذبة.

و الصّدق و الکذب، قد یتعیّنان[1] کما فی مادّتی الوجوب و الامتناع و قد لا یتعیّنان،

---

۱ - قوله: «و الصّدق و الکذب، قد یتعیّنان»، قد سمعت انّ المواد ثلاث نفی مادة الضرورة صدق الایجاب متعیّن و کذلک السّلب ایضاً متعیّن و فی الامتناع بالعکس، و امّا فی الامکان فبالنّظر الی الحال و الماضی، یتعیّن صدقه و کذبه بحسب الامر نفسه، لانّه ان ثبت الموضوع کان الایجاب متعیّنُ الصّدق و السّلب متعیّن الکذب و الّا فبالعکس. و امّا بالقیاس الینا، فرُبما لا یتعیّن الصّدق و الکذب عند الجهل، و بالنّظر الی الاستقبال، فالجمهور علی انّه یتعیّن احدُ طرفیه فی نفس‌الامر کما هو القیاس و التّحقیق یاباه، لانّ کلّ حادث انّما یحصل اذا اوصلت سلسة الاستعدادات الیه و تمّ علّتهُ فهو فی زمانِ الاستقبال ان وجد علّته التّامة تعیّن صدق الایجاب و الّا تعین صدق السّلب فاحدهما فی نفس‌الامر متعیّنٌ لکنّه لیس بمعلومٍ لنا و ایضاً الصّدق و الکذب کیفیّةٌ ثابتهٌ للقول فذا قلنا: زیدٌ یکتب و لا یکتب، فامّا ان یکون الصّادق حاصلاً فی واحدٍ منهما، فذلک الواحد یکون فی نفسه موصوفٌ بالصّدق فالصادق فی نفسه متعیّنٌ، و امّا ان لا یکون الصّادق حاصلاً فی واحدٍ منهما، کان کُل منها خالیاً عن الصّدق و الکذب و انّهُ مُحال. لا یقال تعیین الایجاب و السّلب، موقوفٌ علی ورود العلّة التّامة او عدمها و هی غیر موجودة بعد، فلا تعیّن فی زمان الاستقبال و ایضاً تعیّن احدهما فی زمان الاستقبال موقوفٌ علی حضور زمان الاستقبال و هو بعد لیس بحاظر فلا یتعیّن احدهما بحسب الامر نفسه و لا بحسب علمنا لانّا نقول: اللازم من ذلک، انّ احد الطّرفین لیس متعیّنٌ فی الحال و لا یُنافی فی تعیّنه فی زمان الاستقبال، فالقول المطابق له یکونُ صادقاً و ما لا یُطابقُهُ کاذباً و کیفما کانت، فالتّناقض لیتوقّف علی تعیین الصّدق و الکذب، بل مناطه اقتسام الصّدق و الکذب عینه او بغیر عینه بحیث لا

كما فی مادّة المُمكنة و لا سيّما الاستقبالیّ، فانّ الواقع فی الماضی و الحال، قد يتعيّن طرف وقوعه، وجوداً كان او عدماً، فيكون الصّادق و الكاذب بحسب المُطابقة و عدمها متعيّنين و ان كان بالقياس الينا لجهلنا به غير متعيّنين، و امّا الاستقبالی ففی عدم تعيّن احدُ طرفيه نظرٌ أهو كذلک فی نفس‌الامر، ام بالقياس الينا؟

و جمهور القوم، يظنّونه كذلک فی نفس‌الامر و التّحقيق ياباهُ لاستناد الحوادث فی انفسها الی عللٍ تجبُ بها و تمتنع دونها و انتهاه تلک العلل الی علّة اولی، يجب لذاته كما بيّن فی العلم الالهی فلا التّعين من شرط التّناقض و لا عدمه، بل من شطره الاقتسام كيف كان و لذكل قال الشيخ: «بعينه او بغير عينه»، ثمّ اكده بقوله :«حتّی لا يخرج الصّدق و الكذب منهما»، فاشار بقوله: «و ان يتعيّن فی بعض المُمكنات عند جمهور القوم»، الی ما ذكرناه من رأيهم فيه.

قوله: «و انّما يكون التّقابل فی السّلب و الايجاب اذاكان السّالب فيهما[1] يسلُب الموجب كما أوجب فانّه اذا اوجب شیءٌ و كان لا يصدُق فانّ معنی انّه لا يصدق هو انّ الامر ليس كما أوجب، و بالعكس اذا سلب شی فلم يصدق فمعناهُ انّ مخالفة الايجاب كاذبةٌ و لكنّه قد يتّفق ان يقع الانحراف عن مراعاة التّناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التّقابل، و مراعاة التّقابل ان تراعی فی كلّ واحدةٍ من القضيّتين ما تراعيه فی الأُخری حتّی يكون اجزاءُ القضيّة فی كلّ واحدةٍ منهما هی الّتی فی الأُخری حتّی يكون معنی المحمول و الموضوع و ما يشبههما و الشّرط و الاضافة و الكلّ و الجُزء و القوّة و الفعل و المكان و لازمان».

اقول: يُريد ان يبيّن الجهة المذكورة فی حدّ التّناقض الّتی لذاتها تقتضی اقتسام الصّدق و الكذب، و هی تقابل السّلب و الايجاب وحده فی المخصوصات و مع شرطٍ آخر فی المحصورات.

فبيّن اولاً معنی التّقابل و ثانياً انّ الصّدق و الكذب، كيف يتعلّقان بالمُتقابلين ثمّ بيّن انّ

يخرجان عنهما و هو تأكيدٌ لاقتسام الصّدق و الكذب، فانّهما ان صدقا، خرج الكذب عنهما و ان كذبا، خرج الصّدق عنهما، م.

١ - منها خ ل.

الانحراف عن التّقابل يقتضى الانحراف عن التّناقض، ثمّ شرع فى بيان شرائط التّقابل و بيّن انّها بالاجمال شيءٌ واحد، و هو ان يراعى فى كُلّ واحدة من القضيّتين ما يُراعى فى الأُخرى، حتّى يكون اجزاءُ القضييتين متّحدة و بالتّفصيل شرائطُ كثيرةٌ منها الثّمانية المشهورة؛ اثنان منها الاتّحاد فى الشّروط السّتة المذكورة فى آخر النّهج الثّالث و هى: الاتّحاد فى الشّرط و فى الاضافة و فى الجُزء و الكُلّ و فى القوّة و الفعل و فى المكان و الزّمان.

قوله : «و غير ذلك ممّا عددناه غير مختلف».

يُريد به السّور و الجهة و الارتباط كالانفصال و الاتّصال و نحوها فانّ الاختلاف فى كلّ واحدٍ منها يقتضى الانحراف عن التقابل.

قال **الفاضل الشّارح**: انّ هذه السّتّة ترجعُ الى اتّحاد الموضوع و المحمول، فانّ الاختلاف فى الشّرط كما فى قولنا: الاسود جامعٌ للبصر، اى مع السّواد و ليس بجامع اى لا مع السّواد، و فى الجُزء و الكُل كقولنا: الزنجيّ اسود، اى فى بشرته و ليس باسود، اى فى سنّه راجعٌ الى الاختلاف فى الموضوع، و الاختلاف فى الاضافة كما فى قولنا: زيدٌ أبٌ، أى لعمر، و ليس بأب اى لبكر، و فى القوّة و الفعل، كما فى قولنا: السّيف قاطعٌ، اى بالقوّة و ليس بقاطع اى بالعفل و فى المكان كما فى قولنا: زيدٌ جالس، اى فى الدّار وليس بجالس اى فى السّوق، و فى الزّمان كما فى قولنا: زيدٌ موجودٌ اى الآن و ليس بموجودٍ اى وقتاً آخراً راجعٌ الى المحمول.

و **اقول**: انّهما قد تقع بحيث تتعلّق بالمُفردات [1] و حينئذٍ تتعلّقُ امّا بالموضوع وحده،

---

۱ - قوله: «اقول انّها قد تقع بحيث تتعلّق بالمفردات»، لا شكّ انّ تلك الامور، كما يصحّ اعتبارها للموضوع، كذلک يصحّ اعتبارها للمحمول و اقلّه عند عكس القضية فلا وجه لتخضيص بعضها بالموضوع و بعضها بالمحمول. و ايضاً يمكنُ ان يتعلّق بالحكم نفسه كقولنا: الشّمسُ يجفف عند عدم البرودة و لا يجفّف عند البرودة. فان قيل لا نسلّم ان هذا الاعتبار يتعلّق بالحكم بل امّا بالموضوع و امّا بالمحمول.

و الجوابُ ان تعليقه باحدهما لا بالحكم نفسه، مشتملٌ على تعسّفٍ عظيم، لانّه اذا تأمل هذا

او بالمحمول وحده، كما ذكر الّا انّ المُفردات الّتى تختلف باختلاف هذه الامور، تحصل لان توضع، و تصلح لان تحمل فتخصيصُ البعض باحدهما، دون الآخر ،ممّا لا وجه له، و قد تقعُ بحيث تتعلّق بالحُكم نفسه من غيرِ تخصيص باحد جُزئيهِ مثلاً اذا قلنا: الشّمس تجفف الثّوب الندىّ، اى ان لم يكن الهواءُ بارداً شديداً و لا تجفّفه اى كان بارداً ليمكن عدم برودة الهواء، جزءٌ من الشّمس الّتى هو الموضوع و لا من قولنا: تجفّف الثّوب الندىّ الّذى هو المحمول، بل كان شرطاً فى وجود الحكم و عدمه.

فان قيل: الشّمس مع برودة الهواء، هى غيرُ الشّمس مع عدم البُرودة، او قيل: تجفيفُ الثّوب مع البرودة غيره، مع عدمها حتّى يصيرُ الشّطر جزئاً من احدهما، كان تعسّفاً.

و بالجملة كان غير ما تمّثل به من الاسود مع السّواد و لا مع السّواد، فانّ هذين الشّرطين يتعلّقان بالاسود وحده، و كذلک اذا قُلنا السقمونيا مسهّل اى ببلادنا و ليس مسهّل اى ببلاد التّرک، لم يكن الكون بتلک البلاد جزئاً من السقمونيا و لا من المسهّل، بل يختلف الحكم بحسبهما، و الحاصلُ ان اعتبار هذِهِ الامور حيث تعلّق بالحكم غير اعتبارها من حيث تعلّقها باجزائه، و المُراد هيهُنا اعتبار تعلّقها بالحكم حتّى يكون اعتبارها مُبايناً لاختبار اجزاءِ القضيّة.

الاعتبار، علم انّه راجعٌ الى نفس الحكم و ايضاً فكما امكن تعليقُ هذا الاعتبار باحد الّطرفين فلا شک فى امكان تعليقهِ بالحكم و تعليقه بالحكم مغايرٌ لتعليقه بالطّرفين و بهذا القدر يحصلُ المطلوب اذا المطلوب وجودُ اعتبار يتعلّق بنفس الحكم. و اليه اشار بقوله: «و الحاصلُ ان اعتبار هذه الامور من حيثُ ما يتعلّق بالحكم الخ» و من الشّروط الاختلاف فى الكميّة، لجواز اجتماع الكُليّتين على الكذب و الجُزئيتين على الصّدق فى مادة الامكان، فان قلت الكليّتان فى مادّة الامكان صادقتان لصدق قولنا: كلّ انسان كاتب بالامكان، مع صدق قولنا: لا شىء من الانسان بكاتب بالامكان، فنقول: البحث ليس من اختلاف الجهة، بل عن اختلاف الكميّة، فلا اعتبار للجهة هنا فالكُليّتان كاذبتان، امّا الاوّل فلصدق قولنا: بعضُ الانسان كاتبُ و الجهة غير معتبرةٌ فى هذا البحث، كذا قيل و الاولى بيان كذب الكُليّتين و صدق الجُزئيتين فى مادّة يكون المحمول فيها اعم، م.

قوله: «فان لم یکن لا قضّیة شخصیّة احتیج ایضاً الی ان یختلف القضیّتان فی اکلمیّة اعنی فی الکُلیّة و الجُزئیّة کما اختلفتا فی الکیفّة یعنی الایجاب و السّلب و الّا امکن ان لا یقتسما الصّدق و الکذب بل یکذبان معاً مثل الکُلیّتین فی مادّة الامکان مثل قولنا: کلُّ انسانٍ کاتبٍ و لیس و لا واحدٍ من النّاس بکاتب، او یصدقان معاً مثل الجُزئیّتین فی مادّة الامکان ایضاً مثل قولنا: بعضُ النّاس کاتب و بعض النّاس لیس بکاتب، بل التّناقض فی المحصورات انّما یتّم بعد الشرط المذکور[۱] بان یکون احدی القضیّتن کلیّة و الاُخری جزئیّة».

اقول: یُرید ان یبیّن أنّ المحصورات المُتقابلة مع اختلافها فی الکیفیّة، و مع حصولِ الشّرایط الثّمانیة فیها، لا تتناقض الّا مع شرطٍ آخر و هو الاختلاف فی الکمیّة و ذلک لانّ المُتّفقین فیها قد یصدقان معاً کالجُزئیّتین فی مادّة الامکان، و قد یکذبان معاً کالکلیّیتین فیها ایضاً فذلک الاختلاف بتلک الشّرایط و ان کان مقتسماً للصّدق و الکذب فی موادّ آخر کموادّ الوجوب و الامتناع، لکنّه لا یقتضی الاقتسام لذاتِهِ و الّا لکان مقتسماً فی جمیع المواضع.

قوله: «ثمّ بعد تلک الشرائط قد یحوج فیما یُراعی له جهة الی شرائط تحقّقها»
یرید انّ ذوات الجهة، مفتقرةٌ الی شرائط آخر تزیدُ علی هذهِ التّسعة علی ما نحقّقها.

قوله: «فلیکن الموجبة اولاً کلیّة و لنعتبر فی الموادّ، فنقول: اذا قُلنا: کلّ انسان حیوان، لیس بعض النّاس بحیوان، کلّ انسان کاتب، لیس بعض النّاس بکاتب، کلّ انسان، حجر لیس بعضُ النّاس بحجر، وجدنا احدی القضیّتین صادقةً و الاُخری کاذبة، و ان کان الصّادق فی الواجب غیرُ ما فی الآخرین، ولیکن أیضاً السّالبةُ هی الکلیّة و لنعتبر کذلک فنقول: اذا قُلنا: لیس و لا واحد من النّاس بحیوان، بعض النّاس حیوان، و لیس و لا واحدٌ من النّاس بحجر، بعض النّاس حجر، و لیس و لا واحدٌ من النّاس بکاتب، بعضُ الناس کاتب، وجدنا الاقتسام أیضاً حاصلاً، و اعتبر من نفسک الصّادق و الکاذب فی کلّ

---

۱ - الشّرایط المذکورة، خ ل.

مادّة».

يُريد امتحان المحصورات المُتناقضة فى الموادّ الثّلاثة فأورد امثلتها، و كان الصّادق هو الموجبة فى مادّة الوجوب، و السّالبة فى مادّة الامتناع، و الجُزئيّة فى مادّة الامكان، و الكاذبة ما يقابلها.

قوله : «و المناسبات الجاريةُ فى مختلفات الكيفيّة و الكميّة»

جرت العادةُ بأن يوضع لها لوح، فمختلفتا الكيفيّة، متّفقتا الكميّة ان كانتا كليّتين سميّتا متضادّتين، لجواز اجتماعهما على الكذب، دون الصّدق و هو فى مادّة الامكان و ان كانتا جُزئيّتين سميّتا «داخلتين» تحت التضادّ، لدخولهما تحت الكُلّيتين و هما يجوز ان يجتمعا على الصّدق، دون الكذب كما فى تلك المادّة بعينها، و متّفقتا الكيفيةّ مختلفتا الكميّة و هما الواقعتان فى الطّوال سمّيتا «متداخلتين» لدخول احدهما فى الآخر، و مختلتفا هما معاً و هما المتناظرتان[1] سميّتا «متناقضتين» لامتناع اجتماعهما على الصّدق و الكذب، فى شىءٍ من الموادّ.

* اشارةٌ *
الى التّناقض الواقع بين المطلقات و تحقيق نقيض المطلق و الوجودىّ

«انّ النّاس قد أفتوا على سبيل التحريف[2] و قلّة التأمّل انّ للمطلقة نقيضاً من المُطلقات و لم يراعوا فيه الّا الاختلاف فى الكميّة و الكيفيّة و لم يتأمّلوا حقّ التأمّل، أنّه كيف يمكن أن يكون احوال الشّروط الأُخرى حتّى يقع التّقابل فانّه اذا عُنىَ بقولنا كلّ «ج»، «ب» أنّ كلّ واحد من «ج» «ب» من غير زيادة كلّ وقت أى اريد اثبات «ب» لكلّ عدد «ج» من غير زيادة كون ذلك الحكم فى كلّ واحد من «ج» فى كلّ وقت و ان لم يمنع ذلك لم يجب أن يكون قولنا كلّ «ج»، «ب» يناقضه قولنا ليس بعض «ج»، «ب» فيكذب اذا صدق ذلك و يصدق اذاكذب ذلك، بل و لم يجب ان لا يوافقه فى

---

١ - «المتقاطرتان» خ، ل.

٢ - «التجريف» خ، ل.

الصّدق ما هو مضادّ له أعنى؛ السّالب الكلىّ فانّ الايجاب على كلّ واحدٍ اذا لم يكن بشرطِ كُلّ وقت جاز أن يصدق معه السّلب عن كلّ واحدٍ، او عن البعض اذا لم يكن فى كُلّ وقت».

زعمَ جمهور المنطقيّين انّ المُطلقات، تتناقض اذا تخالفت فى الكيف و الكمّ معاً و غفلوا عن شروطٍ يختصّ بذوات الجهة، لا تصيرُ بدونها متناقضة، و الحق انّ المُطلقات المُتخالفة فى الكيف و الكمّ، عامّة كانت او خاصّة، قد يجتمع على الصّدق بل المُتضادّة الّتى هى اشدّ القضايا امتناعاً عن الجمع على الصّدق قد يجتمع ايضاً عليه اذا كانت مطلقة، و ذلک اذا كانت المادّة وجوديّة لا دائمة، فانّ الحكم فيها[1] بايجاب مطلق و بسلب مطلق، يصدق معاً فى قولنا: كلّ انسان نائم و بعضهم او كلّهم، ليس بنائم.

قوله : «بل وجب ان يكون نقيض قولنا كلّ «ج»، «ب» بالاطلاق الأعمّ بعض «ج» دائماً ليس بـ«ب» و نقيض قولنا لا شىء من «ج»، «ب» الّذى بمعنى كلّ «ج» ينفى عنه «ب» بلا زيادة هو قولنا: بعض «ج» دائماً هو «ب» و انت تعرف الفرق بين هذه الدّائمة و الضّروريّة، و نقيض قولنا: بعض «ج»، «ب» بهذا الاطلاق هو قولنا كلّ «ج» دائماً يسلب عنه «ب» و هو يُطابق اللفظ المستعمل فى السّلب الكلىّ و هو أنّ لا شىء من «ج»، «ب» بحسب المتعارف المذكور و نقيض قولنا ليس بعض «ج»، «ب» هو قولنا: كلّ «ج» دائماً هو «ب»».

لمّا ابطل قولهم، حاول تحقيق الحقّ فيه و بيّن انّ نقيض المُطلقةِ العامّة، هى الدّائمة المُخالفة فى الكيف الّتى تعمّ الضّروريّة و غيرها[2] و ذلک لانّ الاقسام العقليّة للمُطلقة

---

۱ - «عليها» خ، ل.

۲ - قوله: «بيّن انّ نقيض المُطلقة العامّة هى الدّائمة المُخالفة فى الكيف الّتى تعم الضّرورية و غيرها»، و ذلک لانّ الاقسام لما انحصرت فى الثلاثة على ما هو ظاهر، و المُطلقة يتناول القسمين، كان نقيضها بالضّرورة القسم الثّالث، اذ عند رفعها يتحقّق ذلک القسم، و عند وجودها لم يتحقّق و الّا لزم تداخل الاقسام المُتباينة و انّه محال فنقيض كل «ج»، «ب» بالاطلاق بعض «ج» ليس «ب» دائماً و نقيض بعض «ج»، «ب» كل «ج» دائماً يسلب عنه «ب» و هو يُطابق

العامّة، هی امّا دوام ایجاب ضروریّاً کان او لم یکن، و امّا دوامُ سلب ضروریّاً کان او لم یکن، و امّا وجودٍ خالٍ عن الدّوام، و المُطلقة العامّة الایجابیّة تشتملُ علی الاوّل و الثّالث و تخلّی عن الثّانی، و السّلبیّة تشتملُ علی الثّانی و الثّالث و تخلّی عن الاوّل، فالمُقابل للایجابیّة هی الدّائمة السّلبیّة، و للسلبیّة هی الدّائمة الموجبة فاذن المُقابلة للمُطلقة العامّة هی الدّائمة المُخالفة فی الکیف و لا یجوز ان یکون نقیضها ضروریّة مخالفة لانّهما تکذبان معاً ان کانت المادّة دائمةً لا ضروریّة مخالفة للمُطلقة و موافقة للضروریّة. امّا المطلقة فانّما تکذب لانّ المادّة دائمة مخالفة لها و امّا الضّروریّة فلانّها لا ضروریّة و الشیخ اوردَ المحصورات الاربع بالتّفصیل و ابتدء بالکلیّتین و بیّن انّ نقیضهما الدّائمتان الجُزئیّتان، ثم قال:

«و انت تعرف الفرق بین هذه الدّائمة و الضروریّة»، یعنی: تناول الدّائمة لها و لغیرها، و انّما قال ذلک، لانّ الفرق بینهما فی الجُزئیّات ظاهر، ثمّ قال: «و نقیض قولنا بعض «ج»، «ب» بهذا الاطلاق هو قولنا کلّ «ج» دائماً یسلب عنه «ب» و هو یُطابق اللفظ المستعمل فی السّلب الکلیّ و هو أنّه لا شیء من «ج»، «ب» بحسب التّعارف المذکور»، الی قوله: «کلّ «ج» دائماً هو «ب» و فیه نظرٌ.

و هو انّ السّالبة الکُلیّة من الدّائمة و المُطلقة العُرفیّة، انّما تتطابقان فی اعتبار الدّوام و الاشتمال علی الضّرورة و اللاضرورة، و تتخالفان فی انّ الحکم فی احدیهما بحسب الذّات و فی الأُخری بحسب الوصف، فاذن لیستا بمُطابقتین علی الاطلاق و لو کانتا مُتطابقتین مطلقاً لکان المُطلقة العُرفیّة اذا تخالفتا و لیس کذلک علی ما یجیء بیانه:

قوله: «و اما المُطلقة الّتی هی اخصّ و هی الّتی خصصّناها نحن باسم الوجودیّة»

اللفظ المستعمل فی السّلب الکلی، ای السّالبة العُرفیة. و فیه نظر، لانّ الدّوام فی الدّائمة بحسب الذّات، و الدّوام فی العُرفیة بحسب الوصف، فهما لیسا بمُطابقین علی الاطلاق، بل انّما یتطابقان فی اعتبار الدّوام و الاشتمال علی الضّرورة و ذلک لا یوجب المُطابقة و هذا ضعیفٌ، لجواز ان یکون المراد، المُطابقة من بعض الوجوه، م.

قد ذکرنا: انّ الوجودی، تارةً یعتبرُ فیه اللاضرورة و تارةً یعتبرُ فیه اللادوام[1] و المُطلق العامّ، انّما یفضُل علی الاوّل بالضروریّ الذّاتی، و علی الثّانی بالدّائم المحتمل للضروری، فنقیضا هما، نقیضُ المطلق العامّ مضافاً الی ما یختلفان فیه[2]، ممّا هو داخل فی المُطلق العامّ أعنی نقیض الوجودیّ اللاضروریّ امّا ضروریّ موافق و امّا دائمٌ مخالف، و نقیضُ الوجودی اللادائم، دائم امّا موافق او مخالف. و اعلم أنّ الجهات المُتباینة، اذا وقعت فی نقیض قضیّة ذات جهة واحدة ـ کما وقعت هیهُنا ـ فالواجب ان یوضع موضع ذلک النّقیض قضیّة واحدة، علی وجه لا یخلوا الحکم فیها عن احدی تلک الجهات، لو امکن.

---

۱ – قوله: «قد ذکرنا انّ الوجودی تارةً یعتبرُ فیه الضّرورة و تارةً یعتبرُ فیه اللادوام»، یکون نقیضها احدی الدّائمتین لانّ الاقسام، لمّا انحصرت فی الثّلاثة دوام الایجاب، و دوام السّلب، و الوجود الخالی عن الدوام و الوجودیة الدّائمة، هی القسم الثّالث فیکون احدی القسمین فیکون احدی القسمین الأُخری امّا دوام الایجاب او دوام السّلب فیکون نفیضها نقیضُ المُطلقة مع ما یفضل المُطلقة علیها، فانّ المُطلقة المُوجبة تفضل علی الوجودیّة الموجبة بانّها تتناول دوام الایجاب و نقیضها اما انّه تفضل الوجودیّة فلتناوله الدّائمتین فنقیضها نقیض المُطلقة مع الفضل علیها و هو دوام السّلب، و کذلک المُطلقة السّالبة تفضل علی الوجودیّة السّالبة بدوام سلب نقیضها، فیکون نقیضها نقیض المُطلقة مع ما یفضل هی علیها و هو دوام السّلب، و ان اعتبر فیها اللاضرورة و المُطلقة تفضل علیها بالضّرورة المُوافقة فیکون نقیضهما امّا دائمة او ضرورة موافقة فاذا قلنا بالوجود کُلّ «ج»، «ب» فیکون نقیضه، لیس دائماً بالوجود کل «ج»، «ب» بل امّا دائماً بعض «ج»، «ب» او «ب» مسلوبة عنه، و اما النّسخة المشتملة علی الضّرورة فلیست مصحّحة لمّا تقدّم و ما تأخّر ،امّا ما تقدّم فلانّ القضیّة الّتی خصّصها الشیخ باسم الوجودیّة هی الوجودیّة اللادائمة، و امّا ما تأخّر، فهو ما قال الشارح انّ باقی المحصورات فی الوجودیّة اللادائمة و اذا قُلنا بعض «ج»، «ب» علی ذلک الوجه فنقیضه لا شیء من «ج» انّما هو بالوجود «ب» بل امّا کل «ج»، «ب» دائماً او لا شیء من «ج»، «ب» دائماً و نقیض قولنا: لیس بعض «ج»، «ب» أی لیس بهذا المعنی هو قولنا کل «ج» امّا دائماً «ب» و امّا لیس «ج»، «ب» و اعلم ان أخذ نقیض السّالبة الجُزئیة صواب، و اخذ نقیض الموجبة لیس بصواب، لانّ التّردید بین نقیض الجُزئتین فی کُلّ واحد، کافٍ فی نقیض الجُزئیة، و التّردید بین الکُلیتین لیس بکافٍ علی ما هو المشهور، م.

۲ – «تخلیان عنه» خ، ل.

قوله: «فاذا قلنا فيها كلّ «ج»، «ب» اى على الوجه الّذى ذكرناه كان نقيضه ليس انّما[1] بالوجود كلّ «ج»، «ب» بل امّا بالضّرورة بعض «ج»، «ب» او «ب» مسلوب عنه كذلك».

و فى بعض النّسخ: «بل امّا دائماً بعض «ج»، «ب» او «ب» مسلوب عنه كذلک»، و الصّحيح هو الأخير وحده و ذلک لأنّه نقيض الوجوديّ اللادائم، و الأوّل ليس بنقيض لأحد الوجوديّين، بل انّما هو نقيضُ الممكن الخاصّ، فلعلّ السهو انّما وقع من النّاسخين، و ممّا يدلُّ على انّ الحق هو الاخير انّه اورد فى نقائض باقى المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما.

قوله: «و اذا قلنا فيها: ليس و لا شیء من «ج» «ب» اى على الوجه الّذى ذكرناه، كان نقيضُه المقابل له ما يفهم من قولنا بعض «ج» دائماً له ايجاب «ب» او سلبه عنه، لأنّه اذا سيق الحكم انّ كلّ «ج» ينفى عنه «ب» وقتاً مالا دائماً يقابلهُ ان يكون نفى دائماً أو اثبات دائماً و لا نجد له قضيّة لا قسمة فيها مقابله او يعسر وجودها».

اى لا تجدُ قضيّة تشتمل على الدّائمتين المُختلفتين لا قسمة فيها بالسّلب و الايجاب، لانّهما[2] لا تتداخلان او يعسر وجودُها كما لو وضعت جهة تشتمل على الدّائمتين المُختلفتين فقط، ثمّ قيل: فى هذا الموضع ان الحكم على بعض «ج» بـ«ب» بتلک الجهة.

قوله: «و نقيض قولنا بعض «ج»، «ب» بهذا الوجه، لا شیء من «ج» نّما هو بالوجود «ب»[3] بل امّا كلّ «ج»، «ب» دائماً او لا شیء من «ج»، «ب» دائماً و نقيضُ قولنا: ليس بعض «ج»، «ب» اى ليسيّة بهذا المعنى هو قولنا كلّ «ج» امّا دائماً «ب» و امّا دائماً ليس بـ«ب»».

و ذلک ظاهر.

---

۱ – «امّا» خ، ل.

۲ – «فى الكلّ و البعض» خ، ل.

۳ – «ليس انّما بالوجود شیء من «ج»، «ب» خ، ل.

و اعلم انّ قولنا: کلّ «ج» دائماً امّا «ب» و امّا لیس «ب» یصدق فی ثلاثة مواضع، حدها ان یکون ایجابه علی کل «ج» دائماً، و الثّانی ان یکون سلبه عن کلّ «ج» دائماً، و الثّالث ان یکون ایجابه علی البعض و سلبه عن الباقی دائمین.

قوله: «و لا تظنن انّ قولنا لیس بالاطلاق شیء من «ج»، «ب»[1] الّذی هو نقیضُ قولنا بالاطلاق شیء من «ج»، «ب» هو فی معنی قولنا بالاطلاق لیس شیء من «ج»، «ب»ـلانّ الاوّل قد یصدق مع قولنا بالضّرورة کلّ «ج»، «ب» و لایصدق معه[2] الآخر».

یرید انّ سلب الاطلاق الّذی هو نقیض الاطلاق، لیس هو اطلاق السّلب الّذی هو احد قسمی الاطلاق فانّ سلب الاطلاق یقع علی ضرورة المُخالفة و سلب الاطلاق الخاصّ، یقع علی الضّرورتین جمیعاً و اطلاق السّلب لا یقع علیهما و قد مرّ بیان هذا مرّة اُخری

---

۱ - قوله: «و لا تظنن ان قولنا لیس بالاطلاق شیء من «ج»، «ب»، یُریدُ الفرق بین سلب الاطلاق و اطلاق السّلب، و الاطلاق امّا عدمی و امّا وجودی، امّا سلب اطلاق الوجود الایجاب، فالفرق بینه و بین اطلاق السّلب الوجودی، انّ الاوّل یصدق مع الضّرورة المُوافقة للاطلاق فی الکیف و هی الضّرورة الموجبة، و مع الضّرورة المُخالفة و هی الضّرورة السالبة. لا یقال: سلب الاطلاق الوجودی، امّا بانتفاء الجزء الاوّل و حینئذٍ یصدقُ السّالبة الدّائمة و هی تجتمع مع الضّرورة السّالبة، و امّا بانتقاء الجُزء الثّانی فیصدق الموجبة الدّائمة و هی تجتمع مع الضّرورة الموجبة فسلب الاطلاق الوجودی، یقع علی الضّرورتین بخلاف اطلاق السّلب الوجودی، لانّه یشتملُ علی الثّبوت بالفعل، فلا یتناولُ الضّرورة المُخالفة علی اللاثبوت بالفعل، فلا یتناول الضّرورة المُوافقة و امّا سلب الاطلاق العام الایجابی، فهو یقع علی الضّرورة المُخالفة بلا اطلاق فی الکیف و هی الضّرورة السّالبة لانّه صلب دائم و هو یقع علی السّالبة الضّروریة بخلاف اطلاق السّلب، فانّها لا یقع علی الضّرورة المُخالفة للاطلاق فی الکیف فانّ الضّرورة المُخالفة له هی الضّرورة الموجبة و اطلاق السّلب اعنی السّالبة المُطلقة لا یقع علیها فقد ظهر الفرق فی الاطلاق العام و الوجودی، لکن مراد الشیخ هیهُنا، الفرق فی الاطلاق الوجودی، فانه قال: «الاوّلُ یصدقُ مع قولنا بالضرورة کل «ج»، «ب» و سلب الاطلاق انّما یصدق مع الضّرورة الموجبة، لو کان سلب الاطلاق الوجودی و الیه اشار الشیخ بقوله: «و قد مرّ بیان هذا مرّة اُخری»، حتّی قال: «و السّالبة الوجودیة» الخ، م.

۲ - «مع» خ. ل.

حين قال و السالبة الوجوديّة الّتى بلا دوام هى غير سالبة الوجود بلا دوام.

قوله : «فان اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضاً من جنسها كانت الحيلة فيه ان يجعل المطلقة اخصّ ممّا يوجبه نفس الايجاب او السلب المطلقين، و ذلك - مثلاً - ان يكون الكلّيّ الموجب المطلق هو الّذى ليس انّما الحكم على كلّ واحد فقط بل و فى كلّ زمان كون الموضوع على ما وصف به و وضع معه على ما يجب ان يفهم من المعتاد فى العبارة عنه فى السّالب الكلىّ حتّى يكون قولنا كلّ «ج»، «ب» ـ انّما يصدق اذا كان كلّ واحد من «ج»، «ب» و فى كلّ زمان له «ج» و فى كلّ وقت حتّى اذا كان فى وقت ما هو موصوفاً بأنّه «ج» بالضّرورة او غير الضّرورة و فى الوقت لا يوصف بـ«ب» كان هذا القول كاذباً كما يفهم من اللفظ المتعارف فى السّلب الكُلى».

الباعث على هذا، انّ المعلّم الاوّل و غيرُه، قد يستعملون فى القياسات المُطلقة نقائض بعض المُطلقات على انّها مطلقة، و لذلک حكم الجمهور بانّها تتناقضُ فلمّا ابطله الشيخ اراد ان يجعل لذلک محملاً فتمسّک بحيلتين اوّليهما، حملُ المُطلقة على العُرفيّة و هو ان يكون الحكم دائماً بدوام وصف الموضوع و حينئذٍ يكون هذا المُطلق، اخصّ من المُطلق العامّ و الحال بينه و بين المطلق الخاصّ، مختلفٌ فى العموم فانّه يشمل الضّروريّ و الدّائم بخلاف المطلق الخاصّ، و المُطلق الخاصّ يشمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه.

قوله : «و اذا اتّفقنا على هذا كان قولنا ليس بعضه «ج»، «ب» على الاطلاق نقيضاً للسّالبة الكليّة».

هذا موضع بحث و نظر [1] لانّه ان اراد به انّ المُطلقات العُرفيّة متناقضة كان باطلاً فانّ

---

١ - قوله: «هذا موضع بحث و نظر»، لانّ المُطلقة الّتى جعلها نقيضاً للعُرفية، امّا ان تكون عرفية او مطلقة عامّة او خاصّة فان كانت عُرفية فالمُطلقات العُرفية، لا تتناقض لجواز اجتماعها على الكذب، حيث يكون الحكم لا دائماً بحسب الوصف ايجاباً او سلباً، و ان كانت مُطلقة عامة او خاصّة، فلا تتناقض ايضاً لجواز اجتماعها على الصّدق، و الجواب ان المُراد لا هذا و لا ذاک، فانّ الشّيخ لمّا اراد ان يعين للمُطلقة نقيضاً من جنسها، اعتبر المُطلقة عُرفية، حتّى يكون لها بعض

دوام الايجاب بحسب الوصف، لا يُناقض دوام السّلب بحسبه، لاحتمال كون الحكم لا دائماً بحسبه ايجاباً او سلباً، و ان اراد به انّ المُطلقة العُرفيّة يناقضها المُطلقة العامّة او الخاصّة كان ايضاً باطلاً لانّهما تجتمعان على الصّدق عند كون الحكم عرفيّاً لا دائماً بحسب الذّات موافقاً للمُطلقة العُرفيّة فان المُطلقة العُرفيّة يصدق معه لكونه عرفيّاً و المُطلقة العامّة و الخاصّة المُخالفة تصدقان ايضاً معه لكونه لا دائماً بحسب الذات، بل الحقُّ فيه انّ نقيض المُطلقة العرفيّة هو مطلقةٌ عامّة وصفيّة مخالفةٌ و ذلک لانّ الدّوام يقابل الاطلاق العامّ، فلمّا كان الدّوام هيهُنا بحسب وصف الموضوع، فينبغى ان يكون الاطلاق العامّ ايضاً بحسبه، لوجوب اتّحاد الشّرط فى طرفى النّقيض ـ كما مرّ ـ و هذا الاطلاق يشمل الدّوام المخالف و اللادوام كليهِما بحسب الوصف و هو اخصّ من الاطلاق العامّ بحسب الذّات بالعُرفّى اللادائم المخالف.

قوله : «لكنّا، نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرّد الاثبات و النفى»

من جنسها و المُطلقه الحينيّة، نقيضٌ لها من جنسها، لانّها و العرفية داخلتان تحت المُطلقة الوصفية، اعنى الّتى يكون الحكم فيها بحسب الوصف، سواء كان فى جميع اوقات الوصف، او فى بعضها و كانّه اشار اليه بقوله: «حتّى اذا كان فى وقت ما هو موصوفاً بـ«ج» بالضّرورة او غير الضّرورة و فى ذلک الوقت، لا يوصف بـ«ب» كان هذا القول كاذباً»، فانّه يفهم منه انّ كذب الموجبة العُرفية، انّما هو بالسّلب فى بعض اوقات الوصف و ايضاً سيقول انّ الدّائمة مُناقضتها، تجرى على نحو مناقضة الوجوديّة، بحسب الحينيّة الاولى و تقرب منها و هذا صريح فى انّ نقيض العرفيّة هو الاطلاق الوصفى، و هذا الاطلاق، اى الاطلاق الوصفى الحينى، الّذى هو نقيض العرفى، يشتملُ الدّوام المخالف فى الكيفيّة للعرفى و اللادوام كليهما، بحسب الوصف ـ مثلاً ـ اذا كان العُرفى، موجباً فنقيضهُ سالبة و معناها السّلب فى بعض اوقات الوصف، فهو يتناول السّلب فى جميع اوقات الوصف و هو الدّوام المخالف بحسب الوصف و السّلب فى بعضها دون بعض و هو اللادوام بحسب الوصف و هو اى الوصف الحينى، اخص من الاطلاق العام، بحسب الذّات، فانّه يتناول العُرفى اللادائم المخالف و هو الحكم فى جميع اوقات الوصف لا دائماً بخلاف الحينيّة و انّما قيل الاطلاق، بحسب الذّات احترازاً عن الاطلاق العامّ، بحسب الوصف، فانّه هو الوصفى الحينى بعينه، م.

اى كان الاطلاق اوّلاً عبارة عن مجرّد الاثبات و النّفى و هيهُنا قد لحقه شرط ما هو الدّوام بحسب الوصف.

قوله : «و مع ذلک فلا يعوزنا[١] مطلق وجودىّ بهذا الشّرط»

قد ذكرنا انّ لمحصّلى اهل هذه الصّناعة فى تفسير الاطلاق رأيين: احدهما انّه يشملُ الضّرورىّ كما ذهب اليه ثامسطيوس و هو العامّ و الثانى انّه لا يشمَلُهُ كما ذهب اليه الاسكندر و هو الخاصّ. و الشيخ اراد ان يبيّن انّ كلّ واحدٍ من الرّأيين يمكن ان يخصّص على الوجه الّذى ذهب اليه هيهنا حتّى يتمشّى التّناقض فى المُطلقات بحسب الرّأيين جميعاً، و بيانُهُ انّ العرفىّ يمكن ان يؤخذ متناولاً للضّرورة و يكون عامّاً، و يمكنُ ان يكون غير متناول لها و يكون خاصّاً، فالمُطلق العامّ العرفىّ، يوافق الرأى الاوّل، و الخاصّ و هو العرفىّ الوجودى، يوافق الاسكندرى.

قوله : «لانّه ليس اذا كان كلّ «ج»، «ب» كلّ وقت يكون فيه «ج» يكون بالضّرورة مادام موجود الذّات فهو «ب» و قد عرفت هذا».

يعنى :ليس اذا صدق العرفى يجب ان يصدق الضرورىّ الذّاتى بل قد يصدق العرفى و

---

١ – قوله: «و مع ذلک فلا يعوزنا»، كأن سائلاً يقول: انّک مهدت حيلة فى المُطلقات البسيطة، حتّى اخذت لها نقايض من جنسها، فكيف تمهد الحيلة فى المطلقات المركبة؟ اجاب بانّا لم نحتج فى اخذ نقايض المُطلقات المُركّبة من جنسها، فليس المُراد ان كُلّ مطلقة لها نقيض من جنسها، بل ذلک فى بعض المُطلقات، و الحيلة المذكورة كافية، و لئن سلّمناه، لكن كما مهدنا الحيلة ثمة كذلک امكننا ان نمهد هيهُنا بان نقيم مقام المُطلقة الوجودية العُرفية الخاصّة، حتّى يكون نقيضها حينيّة مطلقة مخالفة او ضروريّة موافقة و هذان الجوابان مستفادان من قوله: «فلا يعوزنا» لانّ الاعواز فى اللغة: الاحتياج الى شىء و عدم الاقتدار عليه، فانتفائه امّا بعدم الاحتياج اليه و امّا بوجود الاقتدار عليه و انّما حمل العُرفية الخاصّة منها على العُرفية اللاضرورية، لا للدّائمة لقوله: «لانّه ليس اذا كان كل «ج»، «ب» كُلّ وقت يكون فيه «ج» بالضّرورة مادام موجود الذّات فهو «ب»، و هو ظاهر الدّلالة على ذلک، م.

لا يصدق الضروريّ و ذلک حين کونه وجوديّاً فالعُرفيّ الوجودی، مطلقٌ غير ضروری، کما ذهب اليه الاسكندر مع انّه يتناقض فی جنسه، و نقيضُهُ هو نقيض العُرفيّ العامّ مضافاً الی الضّروريّ الذّاتيّ الموافق.

قوله : «القوم الّذين سبقونا لا يمكنهم فی امثلهم و استعمالاتهم ان يصالحونا على مثل هذا، و بيان هذا فيه طول».

يريد انّ جمهور المنطقيّين لا يمكنهم التخلّص عمّا ذهبوا اليه و هو القول بكون المُطلقات متناقضة على الاطلاق و ذلک لانّهم لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور فی التّعليم الاوّل على ما ذهبنا اليه فی جميع المواضع، فانّ من امثلة التّعليم الاوّل للمطلقات قوله: كُلّ مستيقظ نائم و كلّ نائم، مستيقظ و ما يجری مجريهما، ممّا لا يمكن حمله على العرفيّ و كذلک فی الاستعمالات فانّ فی التّعليم الاوّل قد استعمل المُطلقة حيث لا يمكن استعمال العُرفيّة هناک.

قوله : «و ان كانت الحيلة ايضاً ان يجعل قولنا كلّ «ج»، «ب» انّما يتّصل فيه قيد زمان بعينه»[1].

هذا هو الحيلة لان يجعل المطلقات بحيث تتناقض و هو ان يراد بالموضوع، ما يُوجد منه فی زمان بعينه من الماضی و الحال، كما ذهب اليه قوم فی تفسير المطلق ـ كما ذكرناه

---

۱ - قوله: «و ان كانت الحيلة ايضاً ان يجعل قولنا كل «ج»، «ب» انّما يتّصل فيه قيد زمان بعينه»، هذه الحيلة تخصيص موضوع المطلقة بالافراد الموجودة فی زمان معيّن من الازمنة الماضية او الحالية و هی غيرُ كافية لجواز تصادق السّلب و الايجاب بالفعل على الافراد بكون الايجاب عليها فی زمان آخر، نعم لو كان تعيين الزّمان فی جانب الحمل لكان كافياً، و من هذا يظهر ان قوله: «لانّ الحكم على جيمات زمان ما، بانّها جميعها «ب» و بانّ بعضها ليس «ب» فی ذلک الزّمان بعينه مما لا يجتمعان» الخ، لا يناسب ما ذكره الشيخ و كذا قوله: «و هذا ايضاً يحتاج الی شرط آخر»، لانّ الزّمان فی المقامين، لم يعتبره فی جانب الموضوع، بل فی جانب الحمل، م.

قوله : «لا يعمّ كلّ آحاد «ج» بل كلّ ما هو «ج» موجوداً فى ذلك الزّمان و كذلك قولنا: ليس شيء من «ج»، «ب» أى من جيمات زمان موجود بعينه، و حينئذٍ فانّا اذا حفظنا فى الجزئيتيّن ذلك الزّمان بعينه بعد ساير ما يجب ان يحفظ ممّا حفظه سهل صحّ التناقض».

اشارةٌ الى ما ذكرنا من انّ هذا الاعتبار يقتضى جزئيّة الحكم، و انّما يصحّ التّناقض بحسب هذا الاعتبار، لانّ الحكم على جيمات زمان ما، بانّها جميعها «ب» و بانّ بعضها ليس «ب» فى ذلک الزّمان بعينه ممّا لا يجتمعان على الصّدق و لا على الكذب.

اقول: و هذا ايضاً يحتاج الى شرطٌ آخر و هو كون ذلک الزّمان مطابقاً للحكم غير محتمل لانّ ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم فى بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع و اللاوقوع معاً فى ذلک الزّمان و يصدقان معاً مثلاً اذا قلنا: كلّ انسان موجود فى نهار هذه الجمعة، فهو صائمٌ ذلک النّهار فانّه يناقض قولنا: بعضهم ليس بصائم فيه، و امّا إذا قلنا كُلّ انسان موجود فى نهار، هذه الجمعة فهو مصلّ فيه فانّه لا يُناقض قولنا: بعضُهُم ليس بمصلٍّ فيه، لانّه يمكن ان يكونوا مصلّين فى بعض اجزائه غير مُصلّين فى البعض الآخر فيصدق الحكمان معاً، كما ذكرناه فى المطلقات الّا ان يقيّد احد طرفيه بالدّوام كما كان ثَمّ.

قوله : «و قد قضى بهذا قوم لكنّهم ايضاً ليس يمكنهم ان يستمرّوا على مُراعاه هذا الاصل و مع ذلک فيحتاجون الى ان يعرضوا عن مراعات شرايط لها غناء و ليرجع فى تحقيق ذلک الى كتاب «الشفاء».

اقول: يُريد انّ هذا مذهب قوم فى تفسير الاطلاق ـ كما مرّ ـ لكن الفساد يتوجّه عليهم من جهتين: احديهما انّه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم[1] فى جميع المواضع مثلاً اذا

---

١ - قوله: «لكن الفساد يتوجّه عليهم من جهتين احديهما انّه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم»، لانّهم اذا ارادوا عكس السّالبة المُطلقة الكليّة و كانت المادّة قولنا: لا واحد من الكاتبين الموجودين فى هذا الزّمان بمالک الف و قر ينعكس عندهم الى قولهم: لا واحد من

اراد و اعکس السّالبة الکلیّة المُطلقة و کان المادّة قولنا: لا واحد من الکتّاب الموجودین فی هذا الزّمان بمالک الف و قر ذهب ینعکس عندهم الی قولنا: لا واحدٍ ممّن یملک الف وقر ذهب بکاتب، فلا یبقی الموضوع علی شرط فانّه یمکن ان لا یکون فی هذا الزّمان الف و قر ذهب اصلاً مع انّ هذه القضیّة یلزمهم ان یجعلوها أیضاً مطلقة اذ لیس بضروریّة و لا ممکنة علی تفسیرهم و لا خارج عن هذه الثّلاثة عندهم.

فظهر انّ مذهبهم لا یستمرّ، و ثانیها انّهم یحتاجون الی الاعراض عن مراعاة شرائط کثیرة الفوائد فی العلوم و غیرها، و ذلک کاعتبار الجهات الّتی تکون بحسب انتساب المحمولات الی الموضوعات فی طبایعها و هم حین یجعلون الجهات متعلّقة بالاسوار، معرضون عنها ضرورة.

و اعلم انّ الفساد فی هذا الاعتبار، انّما وقع لتقیید الموضوع بالزّمان المعیّن، فانّ ذلک یجعل الحکم جزئیّاً لتعلّقِهِ ببعض ما یقال علیه «الموضوع»، امّا اذا قیّد الحکم بزمان بعینِهِ و ترک الموضوع مطلقاً واقعاً علی کلّ ما یقال علیه کانت القضیّة مطلقة وقتیّة صادقةً علی الضّروریّة الوقتیّة و علی غیرها، و حینئذٍ یکون المُتناقضان مُطلقین من جنسٍ واحد، و لا یقعُ فی القضایا المُتناقضة نقیضان متّحدی الجهة غیر هذین، و ینبغی ان یکون الزّمان کما وصفناه لئلا یمکن ان یجتمعا علی الصدق.

* اشارةٌ الی تناقض سائر ذوات الجهة *

«امّا الدّائمة فمناقضتها تجری علی نحو مناقضة الوجودیّة الّتی بحسب الحیلة الاولی،

مالکی لف و قر بکاتب و لا یبقی الموضوع علی شرطِهِ و هو تقییده هذا الزّمان لجواز ان لا یوجد فی هذا الزّمان من یملک الف وقر، و فیه نظر، لانّا لا نسلّم انّ الموضوع لیس بباق علی شرطه، لانّ السّالبة لا تستدعی وجود الموضوع.

ـ فان قلت: مذهب القوم، یقتضی ذلک، فانّهم حقّقوا السّالبة المُطلقة بانّها التی یحکم فیها علی الافراد الموجودة فی الزّمان الماضی و الحال، کما قال الشیخ، فکذلک قولنا: لیس شیء من «ج»، «ب» من جیمات زمان موجودة بعینه.

ـ فنقول: انّما الحکم علی الافراد الموجودة، و امّا الصّدق فلم یتوقف علیها، م.

و تقرب منها فليعرف من ذلك».

اقول: قد مرّ انّ الاطلاق العامّ و الدّوام المحتمل للضرورة المتخالفين متقابلان، فنقيض هذه الدّائمة مطلقة عامّة مخالفة لها فى الكيف، و نقيض الدّائمة اللاضروريّة هو تلك ايضاً مضافة الى ضروريّة موافقة، و قد بيّنا انّ الوجوديّة المُطلقة الّتى بحسب الحيلة الاولى اذا كانت عامّة، كان نقيضها مُطلقة عامّة وصفيّة مخالفة و اذا كانت خاصّة كان نقيضها تلك ايضاً مضافة الى ضروريّة موافقة.

فظهر انّ نقيض الدّائمة كنقيض العرفيّة الّا انّ الاطلاق فى احديهما بحسب الذّات و فى الأُخرى بحسب الوصف و هو المُراد من قوله: «و تقرب منها».

قوله: «و اما قولنا بالضرورة كلّ «ج»، «ب» فنقيضه ليس بالضّرورة كلّ «ج»، «ب»، اى بل يمكن بالامكان الأعّم[1] دون الاخصّ و الخاص ان لا يكون بعض «ج»، «ب» و يلزمُهُ ما يلزم هذا الامكان فى هذا الموضع، و امّا قولنا بالضّرورة لاشىء من «ج»، «ب»-فنقيضُهُ ليس بالضّرورة لا شىء من «ج»، «ب» اى بل ممكن ان يكون بعض «ج»، «ب» بذلک الامكان دون امكان آخر، و قولنا بالضرورة بعض «ج»، «ب» يقابله على القياس المذكور قولنا ممكن ن لا يكون شىء من «ج»، «ب» اى بالامكان الاعمّ و قولنا بالضرورة ليس بعض «ج»، «ب» يقابلُه على ذلک القياس قولنا يمكن ان يكون كلّ «ج»، «ب» اى بالامكان الاعمّ، و هذا الامكان لا يلزم سالبة موجبة و لا موجبة سالبة. فاحفظ ذلک و لا تسه فيه سهو الاوّلين.[2]

و قولنا ممكن ان يكون كلّ «ج»، «ب» بالامكان الاعمّ يقابله على سبيل النّقيض ليس بممكنا ن يكون كلّ «ج»، «ب» و يلزمه بالضّرورة ليس بعض «ج»،«ب». و تمّم

---

۱ - «و العامّ» خ، ل.

۲ - قوله: «و لا تسه فيه سهو الاوّلين» حيث شككوا فى الواجب بانّه يمكن ان يكون فيكون ممكناً ان لا يكون و قوله: «اكثر من لزوم انّه واجب»، اى لمّا كانت المواد ثلاثة فعند ارتفاع الواحد يبقى اثنان لا واحد فقط، فاذا رفع الامكان الخاص فلزوم الامتناع ليس اولى من لزوم الوجوب بل اللازم احدهما، م.

انت من نفسک ساير الاقسام على القياس الّذى استفدته.

و قولنا ممكن ان يكون كلّ «ج»، «ب» بالامكان الخاص يقابلُهُ ليس بممكن ان يكون كلّ «ج» «ب» و لا يلزمه انّه ممتنع ان يكون ذلک اكثر من لزوم انّه واجب، بل لا يلزمه من باب الضّرورة شيء فاحفظ هذا، و قولنا ممكن ان لا يكون شيء من «ج»، «ب» بهذا الامكان، يقابلُهُ ليس بممكن ان لا يكون شيء من «ج»، «ب» و كان هذا القائل يقول، بل واجبٌ ن يكون شيء من «ج»، «ب» او ممتنع فكانّه يقول بالضرورة بعض «ج»، «ب» او بالضّرورة ليس بعض «ج»، «ب» و ليس يجمع هذين امر جامع يمكننى فى الحال ان اعبّر عنه عبارة ايجابية حتّى يكون نقيض السّالبة الممكنة موجبة، ثمّ ما الّذى يحوج الى ذلک، و من المعلوم انّ قولنا يمكن ان لا يكون فى الحقيقة ايجاب[1] هذا، و امّا قولنا يمكن ان يكون بعض «ب» اى بل امّا ضروريّ ان يكون او ضروريّ ان لا يكون، و قولنا ممكن ان لا يكون بعض «ج»، «ب» يناقضه قولنا: ليس بممكن ان لا يكون بعض «ج»، «ب» اى بالضّرورة يكون كلّ «ج»، «ب» او بالضرورة يكون لا شيء من «ج»، «ب». هكذا يجب ان يفهم حال التّناقض فى ذوات الجهة و تخلّى عمّا يقولون.»

اقول: الاقسام بحسب الضّرورة ثلاثة؛ ضرورة ايجاب، و ضرورة سلب، و امكان خاصّ، و الامكان العامّ يتناول احدى الضّرورتين مع الامكان الخاص، فالضّروريّة و الممكنة العامّة المُختلفتان مُتناقضتان هذه نقيضة لتلک و تلک نقيضة لهذه، و المُمكنة الخاصّة يناقضها ما يتردّد بين الضّرورتين، و الحال فى جمعهما فى قضيّة واحدة كالحال فى الدّوام الّذى مرّ ذكره، و الشيخ ذكر هذه الاحكام فى المحصورات بالتّفصيل و الفاظه ظاهرة، الّا انّ فى قوله فى آخر الفصل: «و قولنا ممكن ان لا يكون بعض «ج»، «ب» يناقضه ليس بممكن ان لا يكون بعض «ج»، «ب»، اى بالضّرورة يكون كلّ «ج»، «ب» او بالضّرورة يكون لا شيء «ج»، «ب»، موضع نظرٌ فانّ الواجب ان يزاد فيه او بالضّرورة بعض «ج» «ب» و باقيه ليس «ب» او يقال بالاجمال بالضرورة كلّ «ج» هو امّا «ب» و

---

[1] - قوله: «و من المعلوم انّ قولنا يمكن ان لا يكون فى الحقيقة ايجاب»، كانّه يحتمل ان يتخيّل العبارة الايجابية نقيض الممكنة لاشتمالها على الايجاب و ان كانت سالبة فلو كانت نقيضها موجبة يوافق النقيضان فى السلب، م.

امّا ليس «ب» ليدخل فيه الاقسام الثّلاثة كما مرّ فى باب الدوام.

* اشارة الى عكس المطلقات *

«العكسُ هو ذن يجعل المحمول من القضيّة موضوعاً، و الموضوع محمولاً مع حفظ الكيفيّة و بقاء الصّدق و الكذب بحاله.»

هذا رسم العكس المستوى الخاصّ بالحمليّات، و ان جعل بدل المحمول محكوماً به و بدل الموضوع محكوماً عليه صار رسماً للعكس المستوى مطلقاً، و اشتباه المحمول بجزئِهِ فى المثال المشهور و هو قولنا: لا شىء من الحائط فى الوتد الّذى لا ينعكس الى قولنا لا شىء من الوتد فى الحائط، و ما يجرى مجراه ممّا لا يقع ممّن له فطانة، و القيد الّذى زاد فيه الفاضل الشارح لاجله و هو قوله: «ان يجعل المحمول بكليّته موضوعاً و الموضوع بكليّته محمولاً» لا حاجة اليه، فانّ بعض المحمول، لا يكون محمولاً و بعض الموضوع لا يكون موضوعاً، و اشتراط حفظُ الكيفيّة واجبٌ فى العكس اصطلاحاً، و يجبُ اشتراط بقاء الصدق ايضاً و الّا لما كان العكس لازماً لاصل القضيّة، و ليس المُراد منه انّ الاصل ينبغى ان يكون صادقاً و العكسُ تابعاً له فيه بل المُراد انّ الاصل ينبغى ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس اى يكون وضع الاصل مستلزماً لوضع العكس، و امّا اشتراط الكذب فيه فمستدركٌ لانّ استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه، لا يقتضى استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه، فانّ استثناء نقيض المقدّم، لا ينتج.

و من الموادّ الكاذبة ما يصدق عكوسها كقولنا: كلّ حيوان، انسان، فانّه كاذب و عكسه و هو انّ بعض النّاس حيوان صادقٌ، فزيادة. «و الكذب» فى الكتاب سهوٌ لعلّه وقع من ناسخيه فانّ اكثر الكتب خالية عنها، و قد رايت بعضُ نسخ هذا الكتاب ايضاً خالياً عنها و كثير من المتأخّرين لم يتنبّهوا لهذا و ذكروا قيد الكذب فى مصنّفاتهم.

قوله: «و قد جرت العادة ان يبدء بعكس السّالبة المطلقة الكليّة و تبيّن انّها منعكسةٌ

مثل نفسها و الحقّ أنّه ليس لها عكس[1] الّا بشىء من الحيل الّتى قيلت فانّه يمكن ان يسلب الضّحّاك سلباً بالفعل عن كلّ واحد من النّاس و لا يجب ان يسلب الانسان عن شىء من الضّحّاكين فرُبّما كان شىء من الاشياء يسلب بالاطلاق عن شىء لا يكون موجوداً الّا فيه و لا يمكن سلب ذلك الشىء عنه».

اقول: يريد انّ السّالبة الكليّة المطلقة، عامّةً كانت او خاصّة، لا تنعكس الّا اذا كانت بحسب الحيلتين المذكورتين، و بيّن ذلك بانّ الشّىء الّذى له خاصّة مفارقة، قد ينسلب عنها بالاطلاق و يمتنع سلبه عنها، فاذن الانعكاس لا يطرّد فى جميع الموادّ. هذا هو المُراد من قولنا لا تنعكس.

و ذكر الفاضل الشارح: انّ بعض الاعراض العامّة ايضاً كذلك لموضوعاتها كالمتحرّك للانسان فلا فائدة للتخصيص بالخاصّة.

اقول: و لعلّ الشيخ انّما خصّ البيان بالخاصّة لكونها اوضح فانّ ايجاب الموضوع على الخاصّة الّتى هى القابل للعكس المطلوب انّما يكون كليّاً و على العرض جزئيّاً و الامتناع عن الجمع على الصّدق فى المُتضادّين اوضح منه فى المتناقضين.

---

۱ – قوله: «و الحقّ انه ليس لها عكس» الحقُّ انّ السّالبة المطلقة، لا تنعكس لانّ الشّىء اذا كان له خاصّة مفارقة سلب تلك الخاصّة عنه و لا يصحُّ سلب ذلک الشّىء عن الخاصّة فيصحّ ان يقال: لا شىء من الانسان بضاحک بالاطلاق و لا يصحّ سلب ذلک الشّىء من الخاصة فلا يصحُّ ان يقال: لا شىء من الضّاحک بانسان. قال الامام: لا فائدة فى التّخصيص بالخاصة، لانّ بعض الاعراض العامّة كالمتحرّک كذلک فانّه يصدق لا شىء من الانسان بمتحرّک بالاطلاق بخلاف لا شىء من المتحرّک بانسان بالاطلاق. اجاب الشارح بانّه انماع خصص البيان بالخاصّة لانّ كذب العكس فيها اظهر و اوضح منه فى العرض العام، فان قولنا: لا شىءَ من الضّاحک بانسان كاذب لصدق ضدّه و هى الموجبة الكليّة، و قولنا: لا شىء من المتحرّک بانسان، كاذب لصدق نقيضه و هى الموجبة الجُزئيّة و المُنافات بين الضدّين اظهر منها بين النّقيضين لانتقال الضدّ على النّقيض. و يمكن ان يجاب بان مراد الشيخ انّ السّالبة الكُليّة لا تنعكس اصلاً الى الكُلية و لا الى الجُزئية يدل عليه قوله: «و الحق انّه ليس لها عكس»، فانّ النّكرة فى سياق النّفى، للعموم و ذلک لا يتمّ الّا بالخاصّة لا بالعرض العام، م.

قوله : «و الحجّة الّتى يحتجوّن بها لا يلزم الّا ان يؤخذ المطلقة على احد الوجهين[1] الآخرين، و امّا انّ تلك الحجّة كيف هى فهى انّا اذا قلنا ليس و لا شى من «ج»، «ب»، فيلزم ان يصدق ليس و لا شيء من «ب»، «ج» المطلقة و الّا صدق نقيضها و هو انّ بعض «ب»، «ج» المطلقة فلنفرض ذلك البعض شيئاً معيّناً و ليكن «د»، فيكون «د» بعينها «ج» و «ب» معاً، فيكون شيء ممّا هو «ج» هو «ب» و ذلك الشّيء و هو «د» المفروض لا انّ العكس الجُزئيّ الموجب قد اوجبه فانّا لم نعلم بعد انعكاس الجُزئيّ الموجب و قد كنّا قلنا لا شيء ممّا هو «ج»، «ب» هذا محال».

اقول: هذه الحجّة قد اوردت فى التّعليم الاوّل و اعترض بعض المنطقيّين عليها[2] اوّلاً بانّها مبنيّةٌ على بيان انعكاس الموجبة الجُزئيّة، و هو انّما يتبيّن فى موضعه بانعكاس السّالبة الكُليّة و ذلك دور، و ثانياً بانّها بيّنت بالخُلف الّذى يبيّن بعد هذا عند ذكر القياسات الشّرطيّة، ثمّ اورد حجّة اُخرى بدلها على ما سيأتى ذكرها.

و اجابه من بعده بانّ هذه الحُجّة، ليست مبنيّة على بيان انعكاس الموجبة الجزئيّة، بل انّما يثبت بالافتراض كما ذكره الشيخ، و لو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجُزئيّة و كان ذلك البيان فى موضعِهِ بالافتراض لا بالبناء على انعكاس السّالبة الكُليّة لما كان دوراً بل كان سوءُ ترتيب من غير ضرورة و الخُلف و ان كان موضع ذكره فى القياسات الشّرطيّة فهو قياس بيّن نفسه انّما يذكره بتجريد عن المادّة فى ذلك الموضع لكونه احد تلك

---

١ –قوله« الا أن يؤخذ المطلقة على أحد الوجهيين» أى المذكورين فى باب نقيض المطلقة أحدهما جعل السالبة عرفية، و الاخر تخصيص السلب بوقت معين. م

٢ – قوله: «و اعترض بعضُ المنطقيين عليها»، لابُدّ ان يقرّر الحجّة بطريق العكس و الخلف حتى يتوجّه الاعتراض فيقال: الحجة اوردت فى التعليم الاول هكذا اذا صدق لا شيء من «ج»، «ب» فليصدق لا شيء من «ب»، «ج» و الّا يصدق بعض «ب»، «ج» و ينعكس الى بعض «ج»، «ب» و قد كان لا شيء من «ج»، «ب» او يضم العكس الى الاصل لينتج ليس بعض «ب»، «ب»، هذا خلفٌ و حينئذ يعترض عليه بما ذكر. م.

الانواع لا لانّها محتاجة الى بيان اورد هناک، و قيل على الافتراض[۱] انّه مبنىٌّ على قياس من الشّکل الثّالث هکذا «د» هو «ج» و «د» هو «ب» فبعض «ج» هو «ب» و الحقّ انّه ليس کذلک لأنّ الحدود ليس بمتباينة و لا بعضها محمولاً على بعض، فالصّورة ليست بقياس فضلاً عن ان يکون من الشّکل الثّالث، بل معناه انّ الشّىء الّذى يوصف بـ«ب» بعينه فى ذهننا و نسميّه «د» فهو الّذى حمل عليه «ج» فلزم منه ان يکون الشّىء الّذى يحمل عليه «ج» يوصف بـ«ب» فيکون بعض ما هو «ج» هو «ب» فليس هذا الّا تصرّف ما فى موضوع و محمول بالفرض و التّسمية، و القياس يستدعى حدّاً مغايراً لهما، و تسميةُ الشّىء لا تصيّره شيئين، فهذا حال هذه الحجّة،فالشيخ بيّن انّها لا تنجح فى بيان انعکاس المُطلقات المذکورة بل تنتج فى بيان انعکاس المُطلقات بحسب احدى الحيلتين.

قوله : «امّا الجواب عنها فهو انّ هذا ليس بمحال اذا اخذ السلب مطلقاً الّا بحسب عادة العبارة[۲] فقط فقد علمت انّهما فى المطلقة يصدقان کما قد يصدق سلب الضّحاک بالفعل السّلب المطلق على کلّ واحدٍ واحدٍ من النّاس و ايجابه على بعضهم.»

اقول: يشير الى عدم انجاحها هيهُنا بانّ الخلف يلزم لو کان بعض «ج»، «ب» يناقض لا شىء من «ج»، «ب» المُطلقتين لکنّهما رُبما يحتمعان على الصّدق فما قيل له انّه محال

---

۱ – قوله: «و قيل على الافتراض»، انّه بيان لما لم يبين بعد، فانّ الشّکل الثّالث، لم يعرف بعد انتاجه. و جوابه: ان الافتراض، ليس بقيياس فضلاً عن الشّکل الثّالث، فانّ محصّله توصيف ذات الموضوع بوصف المحمول او حمل وصف الموضوع عليه و توصيف ذات الموضوع بوصف المحمول، ليس قضيّة بل ترکيب تقييدىّ و کذا حمل وصف الموضوع على ذات الموضوع، ليس قضيّة متعارفة، لاستدعائه تغاير الحدّين بحسب المفهوم و اتّحادهما بحسب الذّات الموضوع مع وصف الموضوع ليس کذلک لانّ تسمية ذات الموضوع به، لا يجعل ذواتاً لذات الموضوع فالافتراض ليس الّا تصرف ما فى عقدى الوضع و الحمل، بجعل عقد الوضع، عقد حمل، عقد الحمل، عقد وضع و لا تباين فى حدودِهِ بحسب المفهوم، و القياس يستدعى حدوداً متغايره بحسب المفهوم، م.

۲ – «عنه» خ، ل.

فی تلک الحجّة لیس بمحال بل ممکن و یمثّل بالانسان و الضحّاک حین یقال کلّ انسان لیس بضحّاک مطلقاً و یدّعی انّها تنعکس الی قولنا: کلّ ضحّاک لیس بانسان و الّا فبعض ما هو ضحّاک، هو انسان، و بالافتراض بعض الانسان ضحّاک فالمحال انّما یلزم لو کان هذا ممتنع الجمع علی الصّدق مع قولنا: کلّ انسان لیس بضحّاک، لکنّهما یصدقان معاً فالمحال غیر لازم.

و قد الّف **الحکیم الفاضل ابونصر الفارابی**، قیاساً من قوله: بعض «ب»، «ج» نقیض العکس المطلوب و من قوله: لا شیء من «ج»، «ب» الاصل الّذی یرید عکسه فأنتج بعض «ب» لیس «ب» هذا خلف و استحسنه **الشیخ**.

و **اقول**: انّهُ لا یفیدُ المطلوب الّا اذا کانت النتیجة بعض «ب» لیس «ب» عندما یکون حتّی تکون «ب» کاذبة مشتملة علی الخلف و الّا فرُبما تکون صادقة و ذلک لانّ الموصوف بـ«ب» قد یمکن ان یخلو عنه و حینئذ یکون «ب» مسلوباً عنه بالاطلاق فانّا نقول: کُلّ نائم مستیقط مطلقاً و نقول لا شیء من المُستیقظ بنائم، مادام مستیقظاً و هذان ینتجان لا شیء من النّائم بنائم و هو حقٌّ و هذا التّألیف یفید فی هذا الموضع [1] بعد ان یعلم انّ الصُّغری المُطلقة الوصفیّة مع الکبری العرفیّة السّالبة ینتجُ سالبة وصفیّة فی الشکل الاوّل.

قوله: «و امّا علی الوجهین الآخرین من الاطلاق فانّ السالبة تنعکس علی نفسها، بهذه الحجّة بعینها امّا علی الوجه الاوّل منهما فتقریرُهُ ان یقول قولنا: لا شیء من «ج»، «ب» مادام «ج» و لکن عرفیّاً عامّاً ینعکس الی قولنا لا شیء من «ب»، «ج» مادام «ب» و الّا

---

۱ - قوله: «و هذا التّألیف یُفید فی هذا الموضع»، لمّا ذکر انّ بیان الانعکاس انّما یتمّ لو لزمت النّتیجة حینیة استشعر ان یقول نحن نأخذ الاصل عرفیة عامّة حتّی ینتج القیاس حینیّة مطلقة، فاجاب بانّ ذلک انّما یسوغ لو علم ان القیاس المرکّب من الصّغری المُطلقة الوصفیّة ای الحینیّة و الکُبری السالبة العرفیة تنتج سالبة و صفیة فی الشّکل الاوّل و هو لم یعرف بعد فلابُدّ من الاحتراز عنهما فی الافتراض. و الحال انّ الاصل ان کانت مطلقة لم یتم و ان کانت عُرفیة لم ینتفع به فی طریق التعلیم، م.

فبعض «ج»، «ب» و بالافتراض بعض «ج»، «ب» و قد كان لا شىء من «ج»، «ب» مادام «ج»، هذا خلف».

اقول: انّ التّحقيق يقتضى ان يكون نقيض لا شىء من «ب»، «ج» مادام «ب»، «ب» هو بعض «ب»، «ج» بالاطلاق العامّ الوصفىّ ـ كما ذكرنا ـ و انّما يكون عكسه و هو بعض «ج»، «ب» نقيضاً لقولنا: لا شىء من «ج»، «ب» مادام «ج» اذا كان ذلک العکس ايضاً مطلقة عامّة و صفيّة لانّه ان كانت مُطلقة بحسب الذّات، امكن اجتماعها مع لا شىء من «ج»، «ب» مادام «ج» على الصدّق ـ كما مرّ ـ

فهذه الحجّة مَبنيّةٌ على انعكاس الموجبة الجُزئية المُطلقة الوصفيّة كنفسها، و الافتراض لا يفيدُ الّا الانعكاس المطلق[1] لها امّا كون العکس ايضاً وصفيّة فمحتاجٌ الى

---

۱ - قوله: «و الافتراض لا يفيدُ الّا الانعكاس المطلق»، فان قلت: الطّريق الّذى سلكه الشارح فى بيان انعكاس المُوجبة الحينيّة كنفسها افتراض ايضاً فكيف لا يفيد؟ فنقول: المُراد انّ الافتراض على الوجه الّذى اخذه الشيخ لا يُفيد و ذلک ظاهر.

هذا اذا كان الاصل عرفيةً عامةً امّا اذا كان وجودياً او عُرفياً خاصّاً فنقول: الشيخ توهم انّه ينعكسُ عُرفياً عاماً لانّه قال فى «الشفاء»: العكسُ يجوز ان يكون كالاصل و هو يدُلّ على انه يجوز ان لايكون عرفياً خاصاً اى لا يصدق فيه قيد اللادوام، فيكون دائماً فيجوز ان يكون ضرورياً. فقوله: اعنى يكون ضرورياً معناه يجوز ان يكون ضرورياً لانّه تفسيرٌ لقوله: يجوز ان يكون ايضاً بخلاف الاصل، او معناه يكون دائماً، و الضّرورة كثيراً تستعمل فى معنى الدّوام كما استعملها فى مواضع من هذا البحث ـ على ما سيجىء ـ و لمّا جاز ان يكون عكس العُرفية الخاصّة بخلاف الاصل، لم ينعكس الى الخاصّة بل لا يكون عكسها الّا عرفياً عاماً امّا العكس من اللوازم. فاعلم انّ هذا النّقل من الشيخ ليس على ما ينبغى، لانّ محصّل كلامه فى «الشفاء»: انّ الدّائمة و العُرفية العامّة و الُعرفيّة الخاصّة، سواءٌ قيّدت باللادوام او اللاضرورة، اذا كانت سالبة كليّة، تنعكس كنفسها فى الكمّ. و استدلّ عليه بانّه اذا صدق لا شىء من «ج»، «ب» فلا شىء من «ب»، «ج» و الّا فبعض «ب»، «ج» فبعض «ج»، «ب» و قد كان لا شىء من «ج»، «ب» هذا خلفٌ. ثم قال: و هذا العكس يجوز ان يكون كالاصل، فانّه كما يصدق لا شىء من الابيض اسود، مادام ابيض كذلک لا شىء من الاسود ابيض مادام اسود، و كما انّه لا شىء من الحجر بحيوان مادام موجوداً لا شىء من الحيوان بحجر مادام موجوداً فحكم الاصل كحكم العكس.

هذا كلامه و لا يخفى على المتأمّل انّ معنى هذا الكلام، انّ السّالبة الكُليّة اذا كانت دائـمة او عُرفية عامّة، تنعكس كنفسها فى الجهة فاذا كانت عُرفية خاصّة لم تنعكس كنفسها فى الجهة، فعدمُ الانعكاس كالاصل حيث السّالبة خاصّة، و الانعكاس حيث السّالبة دائمة او عرفية. فلم يقل: انّ عكس العُرفية الخاصّة، يجوز ان يكون كالاصل على ما نقله المصنّف، نعم الغرض لا يختلف لانّ قول الشيخ على هذا ايضاً يدلُّ على انّ العُرفية الخاصّة لم تنعكس الّا عُرفياً عاماً. و قال صاحبالبصائر: العُرفيّة الخاصّة، تنعكس كنفسها، فانّه لو لم يصدق العُرفى المقيّد باللادوام صدق دائماً و ينعكسُ الى نفسه و قد كان لا دائماً هذا خلفٌ، مثلاً اذا صدق لا شىء من «ج»، «ب» مادام «ج» لا دائماً صدق لا شىء من «ب»، «ج» مادام «ب» لا دائماً و الّا لصدق لا شىء من «ب»، «ج» مادام «ب» لا دائما و ينعكس الى لا شىء من «ج»، «ب» مادام «ج» دائماً و قد كان لا دائماً هذا خلف.

و فيه نظرٌ، لانّ العكس مقيّد باللادوام فى الكُلّ و هو موجبةٌ كلية مطلقة عامّة، فمتى لم يصدق يصدق نقيضها و هى سالبة جُزئية دائمة و هو لا يقبل العكس فاللازم لا شىء من «ب»، «ج» مادام «ب» دائماً فى البعض و هو لم ينعكس الى لا شىء من «ج»، «ب» مادام «ج» دائماً.

و قال من تأخّر عنه زماناً: انّه لا ينعكسُ الّا عُرفياً عاماً لصورة البعض، فقال آخر: يـجبُ ان يكون البعض عرفياً خاصاً لئلا يلزم ما اورده صاحب البصاير، فانّه لو لم يصدق فـى العكس اللادوام فى البعض، صدق الدّوام فى الكلّ و ينعكسُ الى دوام الاصل، فلمّا افترق الاقوال و محصّلها قولان: احدُهما الانعكاس الى العُرف العام، ثانيها الانعكاس فى الجهة كنفسه فى الجهة اراد الشارح ان يجمع بين القولين فقال: لا خفاء فى انّه لا يمكنُ فى العكس حفظ كميّة الاصل و حفظ جهته معاً لانّ اللادوام، لا ينعكس كنفسه، فلا يبقى الّا ان يحافظ على الكـميّة او عـلى الجهة، فان حوفظ على الكميّة لم ينعكس الّا عُرفياً عاماً، و ان حوفظ على الجهة، لم ينعكس الّا عُرفياً خاصّاً جزئياً فهيهُنا ثلاثة امور: الاوّل انّها ينعكس فى الجهة، الثّانى انّ العكس، يحفظ الجهة جزئياً، الثّالث انّه لا يحفظ الجهة كلياً لاحتمال ان لا يصدق الكُلى فى العكس الّا عاماً و اشار الى الاّول بقوله: «امّا الانعكاس، فلانّ الاصل يقتضى»، و هو ظاهرٌ، و الى الثّانى بقوله: «و امّا انحفاظ الجهة فى البعض»، و تقريره: انّ ذات «ج» ليس «ج» بالفعل و الّا لكان «ج» دائماً فليس «ب» دائماً و قد كان لا دائماً هذا خلف و ذات «ج»، «ب» فى بعض اوقاف كونه ليس «ج» و الّا لكان ليس «ب» فى جميع اوقات كونه ليس «ج» و هو ليس «ب» فى جميع اوقات

كونه ليس «ج» فيكون ليس «ب» دائماً و قد كان لا دائماً و اذا صدق على ذات «ج» انه «ب» و ليس «ج» و يصدق عليه انّه «ج» فبعض «ب» ليس «ج» مادام «ب» لا دائماً و هو المطلوب.
و اعلم انّ هذا العكس، انّما يتبيّن بثلاث مقدّمات و هى ان هيهُنا ذاتاً و هى «ج» و «ب» مادام «ج» بحكم لا دوام الاصل و ليس «ج» مادام «ب» لانّها ليس «ب» مادام «ج» فليس «ب» مادام «ج» و الّا لكان «ج» فى بعض اوقات كونه «ب». فـ«ب» فى بعض اوقات كونه «ج» و قد كان ليس «ب» فى جميع اوقات كونه «ج»، هذا خلف، و اذا صدق على تلك الذّات انها «ب» و ليس «ج» مادام «ب» و حينئذٍ بالفعل صدق بعض «ب» ليس «ج» مادام «ب» لا دائماً و هو المطلوب، و عند هذا، ظهر انّ المقدّمتين اللتين ذكرهما الشارح و هو انّ ذات «ج» ليس «ج» لانّه «ب» فى بعض اوقات كوئه ليس «ج» لا دخل لهما فى اثبات المطلوب و قد ذكر ما لا ينبغى و ترک ما ينبغى.
و الى الثّالث اشار بقوله: «و امّا احتمال العموم»، اى و اما احتمال ان يكون العكس الكُلّى عرفياً عاماً لا خاصاً فلانّ «ب» محمولٌ على الذّات الموصوفة بـ«ج» حملاً ايجابياً بـحكم لا دوام الاصل، المحمول يحتمل ان يكون اعمّ من الموضوع فاذا كانت «ب» اعم من «ج» كان هناک ذات يصدق عليه «ب» و يكون «ج» لمّا كان اعمّ من الكاتب فانّ من ذوات السّاكن ما يسلب عنه الكاتب دائماً فلم يصدق لا شىء من السّاكن بكاتب، مادام ساكناً لا دائماً و فى قوله: «يكون شىءٌ ما آخر يوصف بـ«ب» و لا يحمل عليه تلک الذّات اصلاً و لا محالة تكون الذّات ضروريّة السّلب عن ذلک الشىء»، مساهلة لانّ الذّات لا يعتبرُ فى الحمل، بل المحمول هو مفهوم «ج»، فالواجب ان يقال: فيكون شىءٌ ما آخر يوصف بـ«ب» و لا يحمل عليه «ج» اصلاً فيكون حينئذٍ ضرورىُّ السّلب عن ذلک الشّىء، ثمّ فرّق بين العُرفىّ العام الكُلّى و بين العُرفى الخاص الكُلّى الذى هو العكس، فانّ العُرفى العام مطلقاً يصدق مع الاحتمالات التّسعة المذكورة، و امّا العُرفى الّذى هو الاصل، فلا يصدق الّا مع الاحتمالات الاربع و لا يصدق اذا كانت دائمة فى الكُل او ضروريّة فى الكُلّ او دائمة فى البعض او ضروريّة فى البعض لوجوب اللادوام فى البعض، و امّا على الوجه الثّانى من الرأيين الآخرين فتقريرهُ ان يقال: لا شىء من جيمات الزّمان الفـلانى بـ«ب» فى ذلک الزّمان ينعكس الى شىء من «ب»، «ج» فى ذلک الزّمان، اذا لم يقيّد الموضوع فى العكس بالزّمان الّذى قيّد به موضوع الاصل، فانّه لو قيّد به لم ينعكس على ما مـثل فـيه بمالک الف وقر. و فيه نظر، لانّ الزّمان المعيّن ان لم يعتبر فى جانب الحمل لم ينعكس اصلاً، و

بيان ثمّ نبيّنه بان نقول: انّا اذا قلنا بعض «ج»، «ب» بالاطلاق الوصفيّ، كان معناه انّ شيئاً ممّا يوصف بـ«ج» فهو فی بعض اوقات اتّصافه بـ«ج» يوصف بـ«ب» و يلزم منه انّ ذلک الشّیء فی ذلک الوقت، یکونُ موصوفاً بـ«ب» و بـ«ج»، فاذن بعض ما يوصف بـ«ب» موصوف بـ«ج» فی بعض اوقات اتّصافه بـ«ب» و حينئذٍ يتمُّ الحجّة، و امّا اذا كان العرفیّ وجوديّاً فانّه ينعكس ايضاً، و قد اختلف فی جهةِ عكسِه فقول الشيخ يوهمُ انّه يقول بانّه ينعكس عرفيّا عامّا لانّه قال فی «الشفاء»: يجوزُ ان يكون كالاصل و هذا يدُلُّ على انّه يجوزُ ان يكون ايضاً بخلاف الاصل، أعنی يكون ضروريّاً و على هذا التّقدير فـالبيان بطريق الخُلف، هو الّذی مرّ من غير تفاوتٍ و قال القاضی السّـاوی، صاحب «البـصائر»:

انّه يجب ان يكون كالاصل، لانّه لو كان دائماً او ضروريّاً لكان عكس العكس الّذی هو الاصل ايضاً دائماً او ضروریّ و ذلک لانعكاسهما على انفسهما، هذا خلفٌ.

و قال من تأخّر عنه زماناً:

انّا نقول: لا شیء من الكاتب بساكنٍ لا دائماً بل مادام كاتباً و لا نقول فی عكسه لا شیء من السّاكن بكاتب لا دائماً لانّ بعض ما هو ساكن، يدوم سكونهُ كالارض و لاجل ذلک، كان العكس عرفيّاً عاماً محتملاً للضّرورة او الدّاوم.

قال آخرٌ بعده:

هذا العرفی، يجبُ ان يكون البعض منه عرفيّاً خاصّاً لئلايلزم ما أورده صاحب البصائر.

و **اقول**: فی تقريره انّ هذا العكس لا يحفظ الكميّة و الجهة معاً بل بحفظ احـديهما وحدها، و امّا الكميّة و حينئذٍ يصيرُ فی الجهة عامّة، و امّا الجهة و حينئذٍ يصير فی الكمية جُزئيّة، امّا الانعكاس فلانّ الاصل يقتضی امتناع اجتماع وصفی «ج»، و «ب» و يـلزم على ذلک ان الموصوف بـ«ب» حال اتّصافه به لا يكون موصوفاً بـ«ج».

و امّا انحفاظ الجهة فی البعض، فلانّ الاصل يقتضی ان يكون ذات «ج» قد تخلو عن الاتّصاف به و الّا لكان عدم اتّصافها بـ«ب» أيضاً دائماً و كان لا دائماً هذا خلف. و انّه قد يتّصف بـ«ب» فی بعض أوقات خلوّها عن «ج» و الّا لكان «ب» دام السّلب عنه و كان لا دائماً هذا خلف.

ان اعتبر فی جانب الحمل، ينعكس و لا احتياج الى اعتبار الزّمان فی جانب الوضع، م.

فتلک الذّات عند اتّصافها بـ«ب» يمتنع أن يوصف بـ«ج» لا دائماً و لكن ما دامت موصوفة بـ«ب» و هو المطلوب، و امّا احتمال العموم فانّ «ب» لمّا امكن ان يكون محمولاً فى الايجاب على الذّات الموصوفة بـ«ج» احتمل لان يكون اعمّ منها فيكون شىءٌ ما آخر يوصف بـ«ب» و لا يحمل على تلک الذّات اصلاً. و لا مُحالة يكون تلک الذّات ضروريّة السّلب عن ذلک الشىء فلاجل ذلک لا يصلح ان يسلب «ج» عن كلّ ما يوصف بـ«ب» ـ بالوجود بل عن بعضه، و امّا عن كلّه فيما يشمل الوجود و الضرورة و هو العرفّى العامّ.

و اعلم انّ العُرفىّ العامّ، يصدق مع احتمالات كثيرةٍ ككون الجهة ضرورية فى الكلّ، أو دائمةً فى الكّل او وجوديّة عرفيّة فى الكّل، أو ضرورية فى البعض و دائمة فى البعض، او ضروريّة فى البعض و وجوديّة فى البعض، او دائمة فى البعض و وجوديّة فى البعض او ضروريّة و دائمة و وجوديّة معاً فى الابعاض. و هذا العرفّى العامّ، يصدق مع اربعة احتمالات منها، هى ان تكون وجوديّة فى الكلّ او فى البعض و لا يصدق مع باقيها.

و امّا على الوجه الثّانى من الوجهين الآخرين، فتقريرهُ ان نقول: قولنا لا شىء من جيمات الزّمان الفلانىّ بـ«ب» فى ذلک الزّمان، يعنعكس الى قولنا لا شىء من «ب» بـ«ج» فى ذلک الزّمان لا ان يشترط فى «ب» ان يكون موجوداً فى ذلک الزّمان فانّه رُبما لا يكون لشىءٍ ممّا يوصف به وجود حينئذٍ كما ذكرنا و تمثّلنا فيه بمالک الف و قر ذهب بل ندّعى صدق حكم العكس فى ذلک الزّمان و نبيّنهُ بانّهُ لو لم يكن ذلک حقّاً، لكان بعض «ب»، «ج» فى ذلک الزّمان فبالافتراض يكون بعض «ج»، «ب» فى ذلک الزّمان و قد كان لا شىء من جيمات ذلک الزّمان بـ«ب»، هذا خلف.

و الكلامُ على تناقص المطلّقات بهذا الوجه، قد مرّ فلا وجه لاعادته.

قوله : «و امّا الحجّة المُحدثة الّتى لهم من طريق المُباينة الّتى احدثت من بعد المعلّم الاوّل، فلا يحتاج الى ان ذكرها فانّها و ان اعجب بها عالمٌ مزوّرة و قد بيّنا حالها فى كتاب الشفاء».

اقول: الحجّة المُحدّثه الّتى أشرنا اليها، انّها أُحدثت بعد الاعتراض على الحجّة الاولى و قد استحسنها الحكيمُ الفاضل ابو نصر و هى انّهم قال «ج» مُباين لـ«ب» و مبائن المبائن

مبائن.فـ«ب» ايضاً مباينٌ لـ«ج»، فلا شىء من «ب»، «ج».

و استدرک الفاضل الشارح، على هذه الالفاظ بان قال:

قد يكون مُبائن المُبائن هو الشّىء نفسه، فلا يجبُ ان يكون مُبائناً و ذلک لانّه اذا جعل المُبائن لـ«ب» هو «ج» فالمبائن له قد يكون «ب» و قد يكون غيره و قد كان فى قولهم مُباين المُبايَن ـ المُضاف بفتح اليا ـ على انّه اسمُ المفعول و المُضاف اليه بكسر الياء على انّه اسم الفاعل.

و الفاضل الشارح ظنّهما بالكسر سهواً فاعترض عليهم بما ذكره، و وجّه ازورار هـذه الحجّة ما ذكر الشّيخ فى «الشفاء» و هو انّ المُبائنة تقع بالاشتراک على معانٍ مـختلفة كالّتى بالمكان، و التّى بالحدّ، و الّتى بالسلب و المراد منها هيهُنا الّتى بالسلب؛ فيرجـعُ قولهم «ج» مباينٌ لـ«ب» الى انّه قد يسلب عنه «ب» و قولهم مُباين المُباين مُباين الى انّ ما سلب عنه شیءٌ فيجب ان يكون مسلوباً عن ذلک الشّىء و هذا هو المطلوب نـفسه ماخوذاً فى بيانه.

قوله : «و امّا الكُلّيّة الموجبة فانّها لا يجبُ ان ينعكس كليّة فرُبماكان المحمول اعمّ من الموضوع، و لا يجبُ ايضاً ان ينعكس مطلقةً صـرفةً بـلا ضـرورة فـانّه رُبّـماكـان المحمول غير ضروریّ للموضوع و الموضوع ضروریّ للمحمول مثل التّنفس لذی الرّية من الحيوان، فانّه وجودیّ ليس بدائم اللّزوم و لكنّه ضروریّ له الحـيوان ذو الرّيـة فـانّ كـلّ متنفّس فانّه بالضّرروة حيوان ذو ريةٍ، بل انّـما يـنعكسُ المـطلقة مـطلقة عـامّة يـحتمل الضّرورية لكنّ الكُلّيّة المُوجبة يصحّ عكسها جزئياً موجباً لا محالة فانّه اذاكان كلّ «ج»، «ب» كان لنا ان نجد شيئاً معيّناً هو «ج» و «ب» فيكون ذلک الجيم «ب» ذلک البـاء «ج» وكذلک الجُزئيّة الموجبة تنعكس مثل نفسها».

اقول: الموجبةُ الكليّة من المُطلقات [١] لا تنعكسُ كُليّاً لاحتمال ان يكون المحمول اعمّ

---

١ – قوله: «الموجبة الكلية من المطلقات»، الموجبة المطلقة العامّة الكلية، لا تنعكس كلية و لا مطلقة و لا ضرورية، بل جزئية و مطلقة عامة، لانّ عقد الوضع فى الاصل بالفعل و عقد الحمل ايضاً بالفعل فاذا بدّلنا عقد الوضع بعقد الحمل صار جهة الوضع جهة الحمل و بالعكس فيصدق

من الموضوع، و لا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضرورياً للمحمول سواءٌ كان المحمول ضروريّاً لها و غيرُ ضروريّ بل تنعكس جزئية للافتراض و مطلقة عامّة لانّ موضوع الموجبة، انّما يكون ثابتاً على الوجه المذكور و الايجاب المطلق يقتضى ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففى العكس يصيرُ تلك الذّات موضوعة مع المحمول و تصير جهة الاصل جهة لمحموله الّذى صار موضوعاً فى العكس بالنّسبة الى تلك الذّات و الجهة الّتى كانت لوصف الموضوع بالنّسبة اليها فى الاصل جهة العكس و كلتاهما مطلقتان فجهة العكس ايضاً مطلقة. ما ذهب اليه الفاضل الشارح من كونه جهة العكس ممكنة بناء على انّها كذلک فى الضّروريّ فليس بشىء و سيجىء بيانه.

قوله: «و ان كان الكُلّيّ و الجُزئيّ المُوجبان من المُطلقات الّتى لها من جنسها نقيض [۱]

العكس مطلقة عامة و زعم الامام انّها تنعكس ممكنة لانّ الضّرورى اخصّ من المطلقة و هى تنعكس ممكنة اذا كان انعكاس الاخصّ الى المُمكنة فالاعمّ بطريق الاولى و سيجىءُ تحقيق الحال فى ذلک، م.

۱ - قوله: «ان كان الكُلى و الجزئى الموجبان من المُطلقات الّتى من جـنسها نـقيض» اى او كانت المُطلقة الموجبة عرفية، امكن بيان انعكاسها من طريق نقيض العكس، فانّها ينعكسُ الى موجبة جزئية حينيّة و الّا لصدق نقيضها سالبة كليّة عُرفية عامّة و ينعكس الى ما يناقض الاصل او يضادّه، و الوجه فى فائدة القيد و ان كان الطّريق مشتركاً بين ما اذا كانت القضيّة عُرفية و ما اذا كانت مطلقة عامّة انّه لو بين انعكاس الموجبة المُطلقة بانعكاس السّالبة الدّائمة كنفسها فان كان بيان انعكاس السّالبة الدّائمة بانعكاس المُوجبة المُطلقة لزم الدّور، و ان كـان بـطريق الآخـر كالافتراض او الخُلف لزم سؤ التّركيب، لانّ انعكاس السّالبة الدائمة لم يبيّن بعد و هذا بخلاف الموجبة العرفيّة فانّه لما سبق انّ السّالبة العرفية انعكس كنفهسا فلو يبيّن انـعكاس المُـوجبة العُرفية لم يلزم الدّور و لا سوء التّركيب لكن يمكن ان يُقال فعلى هذا انعكاس السّالبة الدّائمة ايضاً تيبن اذ عند الشّيخ ان السّالبة الدّائمة مطابقة للسّالبة العُرفية و حيث بين انعكاس السّالبة العُرفية، كان انعكاس السّالبة الدّائمة ايضاً بينا فلو بين انعكاس الموجبة الملطقة لم يلزم احـد الامرين.

و اعلم انّ الخُلف لا يُفيد العلم بجهة العكس لانّ الخلف مبنيٌّ على اخذ نقيض المطلوب المعيّن

برهن على انّها تنعكس جزئيّة من طريق انّه لم يكن حقّاً انّ بعض «ب»، «ج» فلا شيء من «ب»، «ج» فلا شيء من «ج»، «ب».

قيل: هذا القيد، لا فائدة فيه. قال **صاحب البصائر:**

و ذلک لانّ الحجّة عامّة غير متخصّصة بالمُطلقات الّتى لها من جنسها نقيض و ذلک لانّ جميع المُطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامّة الجُزئية الموجبة و الّا لصدق نقيضها و هو السّالبة الدّائمة الكُلية و تنعكس كنفسها الى ما يضادّ الاصل.

و قيل:

فائدةُ هذا التّخصيص هى انّ انعكاس السّالبة الدّائمة يبّين بانعكاس المُوجبة الجُزيية المُطلقة فليزم الدّور، و اُجيب عنه بانّه يُمكن ان يبيّن انعكاس الموجبة الجُزيية بالافتراض حتّى لا يكون دوراً.

و **اقول:** الوجه فى فائدة هذا القيد، انّ **الشيخ** لم يبيّن انعكاس المُطلقات بانعكاس السّالبة الدّائمة الّذى لم يبيّن بعدُ احترازاً امّا من الدّور او من سوء التّرتيب لكن لما كان نقيضُ العكس الّذى يدّعى صحّته سالبة دائمة كليّة و كان عنده انّها تطابق السالبة العُرفية على ما ذهب اليه فى باب التّناقض و قد بيّن انّ السّالبة العُرفية تنعكس كنفهسا فاذن كان عكسها ضدّاً و نقضياً للاصل بحسب ما ذهب اليه و لم يكن الكلام مبيّناً على ما بعده.

و اعلم انّ الخلف لا يُفيد العلم بجهة الكعس على التعيين لانّه مبنيٌّ على نقيض المطلوب المعيّن فكيف يُفيد تعيين المطلوب بل يُفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه و ان كان اعمّ منه. و اعتبر هذا الخُلف فانّه يطّرد مع العكس من لوازمه و ان كان اعمّ منه، و اعتبر هذا الخُلف فانّه يطّرد مع دعوى الامكان العامّ للعكس اطّراده مع الاطلاق.

اقول: المُطلقات العُرفيّة تنعكس مُطلقة عامّة و صفية لما مرّ و العُرفيّة الوُجودية

اى الخلف مبنيٌّ على اخذ المطلوب و نفيه و غاية ما فى انتفاء نقيض المطلوب، صدق المطلوب فهو لا يدلُّ الّا على صدق قضيّة مع الاصل بطريق الّلزوم امّا انّه يفيدُ تعيين المطلوب، اى انّ تلک القضيّة عكسه فلا لانّ المعتبر فى العكس اخصّ القضايا اللازمة بطريق التّبديل، فكما انّ الخلف يُفيدُ صدق العكس الّذى هو اخصّ كلذک يُفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه و ان كان اعم منه، م.

تنعکس وجودیةّ کنفسها و ذلک لانّا اذا قُلنا کلّ «ج» لا «ب» دائماً بل مادام «ج» حکمنا بانّ کلّ ما یوصف بـ«ج» فانّه یوصف بـ«ب» لا دائماً و ذلک انّ دوام الاتّصاف بـ«ج» المستلزم لـ«ب» یقتضی دوام الاتّصاف بـ«ب» هذا خلفٌ، فاذن بعض «ب» الّذی هو «ج» انّما یوصف بـ«ج» لا دائماً بل فی بعض اوقات اتّصافه بـ«ب» فالعکس مطلق بحسب الوصف وجودیّ بحسب الذّات و هذه فائدة لا یُعطی امثالها الخُلف ابتداء بل انّما یُعطیها اللمیّة و لذلک لم یتنبّه لها المعتمدون علی الخُلف و امّا بعد التّنبیه فقد یمکن ان یبیّن بالخلف.

قوله : «و امّا الجُزئیّة السّالبة فلا عکس لها فانّه یمکن ان لا یکون کل «ج»، «ب» ثمّ یکون کلّ «ب»، «ج» فلیس لیس کلّ «ب»، «ج» مثل أنّ الحقّ هو أنّه لیس بعض النّاس بضحّاک بالفعل و لیس یمکن ان لا یکون شیءٌ ممّا هو ضحّاکٌ بالفعل انساناً».

یُرید انّ السّالبة الجُزئیة المُطلقة رُبما تکون صادقة و عکسها انّما یصدق موجبة کلیة ضروریّة لا سالبة جزُئیة و یمثّل بصدق قولنا: لیس بعض النّاس ضاحکاً مع صدق قولنا کلّ ضاحکٌ بالضّرورة انسانٌ و امتناع ان یصدق معه نقیضه الّذی هو السّالبة الجُزئیة فاذن هی غیر منعکسة.

و قد ذکر اثیر الدین المفضّل الابهریّ و غیره:

انّ السّالبة الجزئیّة اذا کانت عرفیّة و جودیّة فانّها تنعکسُ کانفسها و ذلک اذا قُلنا لیس بعض «ج»، «ب» مادم «ج» لا دائماً حکمنا باتّصاف شیء ما بصفتی «ج» و «ب» المُتعاندین فی وقتین مُختلفین فاذن بعض ما یوصف بـ«ب» یسلب عنه «ج» مادام موصوفاً بـ«ب» لا دائماً.

* اشارةٌ الی عکس الضّروریّات *

«و امّا السّالبة للکلیّة الضّروریة فانّها تنعکس مثل نفسها فانّه اذا کان بالضّرورة «ب» مسلوباً عن کل «ج» ثمّ امکن ان یوجد بعض «ب»، «ج» و فرض ذلک العکس عکس ذلک فکان بعض «ج»، «ب» علی مُقتضی الاطلاق الّذی یعمّ الضّروریّ و غیره و هذا لا یصدق البتّة مع السّلب الضّروریّ بل صدقه معه محالٌ فما أدّی الیه محال و لک ان تبیّن

ذلك بالافتراض[۱] فيجعل ذلك البعض «د» فتجد البعض ما هو «ج» قد صار «ب».

اراد البيان بالخُلف، فأخذ نقيضُ المطلوب و كان موجبة جُزئية ممكنة عـامّة و هـو معنى قوله: «ثمّ امكن ان يوجد بعض «ب»، «ج» و كان انعكاسها ممّا يتبّين بعد، فلم يبين الكلام عليها، بل فرضها مُطلقة و هو معنى قوله: «و فرض ذلك» و انّما كان له ذلك لانّ هذا المُمكن هو لا يلزم عن فرض وجودِهِ محال، ثمّ عكس المُطلقة على ما بيّنها من قبل فانعكست مطلقة عامّة تناقض الاصل، بحسب الكيفيّة و الكميّة و يضادّها بحسب الجهة بل يلزمها من الممكناى العامّة ما يُناقض الاصل مطلقاً فلزم الخُلف و هو معنى قوله: «بل صدقه معه محال»، ثمّ رجع الى المطلوب و قال: فلم يكن ما فرضناه ممكناً ممكن لانّه ادّى الى محال و المؤدىّ الى المحالِ محالٌ و هو المُراد من قوله: «فما ادّى الى محال». و قد تمّ كلامه ثمّ انّه ذكر انّ بيان انعكاس الموجبة الجُزئية انّما يتأتى بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى تخيّل دور.

قوله: «و الكُليّة الموجبة الضّرورية تنعكس على نفسها جُزئيّة موجبة لما بيّن من حكم المطلق العامّ لكن لا يجبُ ان يعنكس ضرورية فانّه يمكن ان يكـون عكس الضـروريّ ممكناً فانّه يمكن ان يكون «ج» كالضحّاك ضروريّاً له «ب» كالانسان غير ضـروری له «ج» كالضحّاك. و من قال غير هذا و انشاء يحتال فيه فال تصدّقه فعكسها اذن الامكان الاعمّ[۲]. و الموجبة الجُزئية الضروريّة تنعكس ايضاً جُزئية على ذلك القياس».

---

۱ - قوله: «و لک ان تبين ذلک بالافتراض» و فيه نظرٌ لانّ الافتراض امّا بعد فـرض نـقيض العكس مطلقة فلا يكون طريقاً آخر غير ما ذكره او لا لانّه هو طريق نقيض العكس بلا فرق و امّا قبل فرض نقيض العكس مطلقة، فالافتراض لا يعطی الا بعض «ج» بالامكان «ب» و هو فرض لا يناقص لا شیء من «ج» بالفعل «ب» لجواز ان يكون الشّیء مسلوباً عن كل افراد الاخصّ ثابتا لبعض افراد الاعم، م.

۲ - قوله: «فعكسها اذن الامكانُ الاعمّ»، الحقّ انّ المُوجبة الضّرورية تنعكسُ، مطلقة وصفية لوجوب كون المحمول لازماً لذات الموضوع و ثبوت وصف الموضوع له فی الجملة فاجتمع وصفاً لا موضوع و المحمول على ذات الموضوع فی بعض الاوقات فما صدق عـليه وصـف

الحقُّ انّها تنعکس جُزئية موجبة مُطلقة عامّة بمثل ما مرّ فی المُطلقات و بعض المنطقیّن ذهبوا الی انّها تنعکس کنفهسا ضروریّة، و الشیخ اراد ان یردّ علیه فاشار اولاً الی انّها تنعکس جُزئیة موجبةً مطلقةً عامّة بمثل ما مرّ فی المطلقات، ثمّ اشتغل فی الردّ فقال: «و لا یجبُ ان تنعکس ضروریة» و بیّنه بمثال الانسان و الضّاحک، ثمّ قال: «و من قال غیر هذا و انشاء یحتال فیه فال تصدّقه»، ای یحتال لبیان انّ العکس ضروریّ و هو انّهم یقولون ذلک العکس امّا ان یکون ضروریّاً کالاصل او لا یکون فان کان فهو المطلوب، و لا فلینعکس العکس مرّة اُخری الی غیر ضروریّ لانّ الضّروریّ لمّا انعکس الی غیر الضروریّ فغیر الضّروریّ اولی بان ینعکس الیه و غیر الضروریّ یضادّ الاصل و ذلک خُلفٌ.

و هذا غیرُ صحیحٍ لانّه منبّی علی انّ عکس غیر الضروریّ غیر ضروریّ و هو لیس ببیّن بل الضّرروی و غیر الضّروریّ ینعکسان الی کلّ واحدٍ منهما، ثم رجع الشیخ الی انتاج المطلوب الّذی هو ابطال مذهبهم فقال: «فعکسها اذن الامکان الاعمّ»، ای الشّامل للضرورة و اللاضرورة و انّما قال ذلک لانّ المطلوب لمّا کان هو الرّد علی من زعم انّه ضروریّ و کان البُرهان علیه انّه یمکن ان یکون ایضاً غیر ضروریّ فی بعض المواد فالواجب ان یورد فی النّتیجة ما یشملها معاً لا ما یبتبت برهان آخر، اذ لو کان قال انّه

المحمول، صدق علیه وصف الموضوع فی بعض اوقات ثبوت وصف الموضوع و هو المطلوب، و قد زعم انّها ینعکس ضروریّة، لانّها لو انعکست الی غیر الضّروری، فغیرُ الضّروری اولی بان ینعکس الی غیر الضّروری، فیکون الاصل و هو الضّورری غیر ضورری، هذا خلفٌ فرد الشّیخ علیهم بانّ عکس الضّروری قد یکون ممکناً کما فی الضّحاک و الانسان و انّما قال: انّ عکسها الامکان الاعمّ، لانّ المقصود لما کان ردُّ مذهب اولئک القوم، زعم امکان العکس، لانّه ابعد عن مطلوبهم ایضاً صورة النّقیض الّتی ذکرها لم یدلُّ الّا علی انعکاسها مُمکنة عامّة و امّا انعکاسها الی المُطلقة العامّة او الحینیّة فیحتاجُ الی بیان آخر، فاقتصر علی الامکان، اذا فی ذلک کفایة.
قال الامام: ذکر فی «الشفاء» انّ العکس مطلقة عامّة و الحقّ ما فی هذا الکتاب، لانّ العکس قد یکون ضروریّاً و قد یکون ممکمناً لم یدخل فی الوجود اصلاً، مثل ان لا یکون بعض النّاس کاتباً مدّة وجودِهِ و المشترک بین الضّروری الممکن الخاص و الممکن العامّ، لا المُطلقة العامّة و فی جوابه مناقشة، م.

الاطلاق العامّ لكانت النّتيجة غيرُ ما اقتضاه ببرهانه و ليس قوله انّه الامكان الاعمّ بمناف لكون اخصّ منه فى نفس الامر على ما صرّح به فى سائر كُتُبه.

و ما تمسّك به الفاضل الشارح فى احتمال ان يكون العكس ممكناً و هو قوله انّ العكس قد يكون ممكناً لا يدخل فى الوجود، كما لو فُرض انّ الانسان لا يصير كاتباً فى مدّة وجوده فضعيفٌ و ذلک لانّه ينافى الاصل، فانّ الاصل يقتضى ثبوت الكاتب الّذى اثبت له الانسانيّة بالضرورة فانّ الكاتب ما لم يكن ثابتاً لا يكون انساناً و لمّا ثُبت و ثبت انّهُ انسان ثبت انّه حاصل ايضاً لما هو الانسان.

قوله : «و السّالبة الجُزئية لا تنعكس لما علمت، و مثاله بالضّرورة ليس كلّ حيوان انساناً ثمّ كلّ انسان حيوان ليس ليس كلّ انسان حيوان».

و ذلک ظاهر.

* اشارةٌ الى عكس الممكنات *

«امّا القضايا المُمكنة فليس يجب لها عكس فى السّلب فانّه ليس اذا لم يمتنع بل امكن ان يكون لا شىء من الانسان يكتب يجب ان يُمكن و لا يمتنع ان لا يكون احدٌ ممّن يكتب انساناً او بعض ممّن يكتب انساناً و كذلك هذا المثال يبيّن الحال فى المُمكن الاخصّ و الخاصّ فانّ الشّيء قد يجوز ان ينفى عن شيء و ذلك الشّيء لا يجوزُ ان ينفى عنه شيء لانّه موضوعه الخاصّ الّذى لا يفرض الّا له، و امّا فى الايجاب فيجبُ لها عكس و لكن ليس يجب ان يكون فى الممكن الخاصّ مثل نفسه، و لا تسمع الى قول من يقول انّ الشّيء اذا كان ممكناً غير ضروريّ لموضوعه فانّ موضوعه يكون كذلك و تأمّل المتحرّك بالارادة كيف هو من المُمكنات للحيوان و كيف الحيوان ضروريّ له، و لا تلتفت الى تكلّفات قوم[1] فيه بل كلّ اصناف الامكان ينعكس فى الايجاب بالامكان

---

١ - قوله: «و لا تلتفت الى تكلّفات قوم» قالوا يصدق كُلّ حيوان فهو نائم من جهة انّه نائمٌ بالامكان و ينعكسُ الى قولنا بعض النّائم من جهة انّه نائمٌ حيوانٌ بالامكان لانّ حيوانية النّائم من جهة ما هو نائم حتّى يكون ضروريّة له. و جوابه ان قيد من جهة ما هو نام فى العكس امّا ان يعتبر

الاعمّ فانّه اذا كان كلّ «ج»، «ب» او بعض «ج»، «ب» بالمكان فبعض «ب»، «ج» بالامكان الاعمّ و الّا فليس يمكن ان يكون شيء من «ب»، «ج» فبالضرورة على ما علمت لا شيء من «ب»، «ج» فبالضرورة لا شيء من «ج»، «ب»، هذا خلفٌ.

و رُبما قال قائل ما بالكم لا تعكسون السّالبة الممكنة الخاصّة و قوّتها قوّة الموجبة. فنقول: ان السّبب فى ذلك انّها اعنى الموجبة انّما تنعكس الى موجبة من ان يقلب من الايجاب الى السّلب فتعود الكيفيّة فى العكس لكن ذلك غير واجب. و قومٌ يدّعون للسّلب الجزئى الممكن عكساً بسبب انعكاس الموجب الجزئى الّذى فى قوتّه و حسبانهم انّ ذلك يكون خاصّاً ايضاً و يعود الى السّلب فظنّهم باطلٌ قد تتحقّقه ممّا سمعته و من هذا المثال، قولنا: يمكن ان يكون بعض النّاس ليس بضحّاك و لا تقول يمكن أن يكون بعض ما هو ضحّاح ليس بانسان».

قوله: «و لا تلتفت الى تكلّفات قومٍ فيه»

يُريد به قول بعضُ الفُضلاء فى بيان انّ الممكن الخاصّ ينعكس كنفسه و هو انّا اذا قُلنا كلّ حيوان يمكن ان يكون نائماً من جهة ما هو نائم، فبعض ما هو نائم، فهو من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيواناً لانّ حيوانيّتهُ ليست له من جهة ما هو نائم، حتّى يكون له ضروريّة من تلك الجهة.

و ردّ الشيخ بانّه مغالطة امّا اولاً فلانّ قوله من جهة ما هو نائم اُخذ جزئاً من المحمول فى الاصل و العكس جميعاً، و كان يجب ان يجعل جزئاً من الموضوع فى العكس و يصيرُ

بحيث يكون جزئاً من المحمول فلا يكون القضيّة عكسها لانّه فى الاصل قيد المحمول، و امّا ان يتعبر بحيث يكون جزئاً من الموضوع فلا نسلّم صدق العكس لانّ النّائم من جهة ما هو نائم ليس الّا نائماً لا حيواناً و لا غيره و هو ضعيف امّا اوّلا فلانّ النّائم من جهة ما هو نائم اذا حمل فى الاصل على كُلّ حيوان فلابُدّ من صحّة جعله وصفاً عنوانياً لبعض الحيوان ضرورة ان ما يحمل بالايجاب على شى يوصف به، و امّا ثانياً فلانّ النّائم من جهة انّه نائم نائم و كلّ نائم حيوان فالنّائم من جهة انّه نائم حيوان فسقط المنع. و الحقّ فى الجواب انّا لا نسلّم صدق قولنا بعض النّائم من جهة انّه نائم حيوان بالامكان الخاصّ بل بلاضرورة، م.

العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم، يمكن ان يكون حيواناً و حينئذٍ يكونُ كذبه ظاهراً، لانّ النّائم من جهة ما هو نائم، لا يكون حيوان و لا شيء آخر غيرُ النّائم و امّا ثانياً فلانّ هذا المثال و ان كان حقّاً فهو لا يُفيدُ المطلوب؛ لانّ الانعكاس القضيّة فـي مـادة واحدة لا يقتضى انعكاسها مطلقاً؛ بل عدم انعكاسها فى مادّة يقتضى عـدم انـعكاسها مطلقاً.

و قوله: «و رُبما قال قائل ما بالكم لا تعكسون السّالبة المُمكنة الخاصّة»
اشارةٌ الى مذهب بعض القدماء فانّهم حكموا بانّه تنعكسُ جـزئية لانّـها فـى قـوّة موجبتها و هى منعكسة موجبة ممكنة جزئية و انّما حكمنا بانّها لا تنعكسُ الى ذلک لانّ العكس يجب ان يكون بشرط بقاء الكيفية على ما وقق عليه الاصطلاح و لعلّ القائلين انّما ذهبوا الى ذلک بظنّهم انّ عكسها فى قوّة سالبة ممكنة جزئيّة و قد غلطوا فـيه لانّ الموجبة الممكنة الخاصّة لا تنعكس ممكنة خاصّة بل عامة ليس مـوجبتها فـى قـوّة سالبتها.

قوله: «و قوم يدّعون للسّلب الممكن الجزئى عكساً».
اشارةٌ ايضاً الى بعض مذاهبهم و باقى الفصل، غنى= عن الشّرح.

النّهج السادس
[فی بیان الاحوال المادیة للقضایا]

*** اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق بها او نحوه ***

اقول: لما فرغ عن بیان الاحوال الصّوریة للقضایا، شرع فی بیان أحوالهـا المـادّیة فانّهما یشترکان فی انّ البحث عنهما من حیث تعلّق بالقضایا المفردة متقدّم علی البحث عن صور الاقوال المتألّفة عن القضایا و موادّها فقوله: «من جهة ما یصدق بها»، عبارة عن حال موادّها و قوله: «او نحوه»، ای من جهة ما تخیّل، فانّ التّخیّل یشبهُ التّصدیق من حیث انّه ایضاً انفعال ما للنّفس تحدثها القضیّة.

قوله: «اصناف القضایا المتسعملة فیما بین القائسین و من یجری مـجراهـم أربـعة: مسلّمات، و مظنونات و ما معها، و مشبّهات بغیرها، و مخلّلات».

اقول: یُرید بمن یجری مجر القایسین مستعملی الاسقرائات و التّـمثیلات، و وجـه الحصر انّ القضیّة امّا ان تقتضی تصدیقاً، او تاثیراً غیر التّصدیق، او لا یقتضی احدهما، و الاوّلُ امّا ان یقتضی تصدیقاً جازماً، او غیرُ جازمٍ، و الجازمُ امّا ان یکون لسبب، و لمـا یشبه السّبب، و ما یکون لسبب فهو المُسلّمات، و ما یکون لما یشبه السّبب فهو المشبّهات بغیرها، و غیرُ الجازم هو المظنونات، و ما مـعها هـو المشـهورات فـی بـادیء الرّأی و المقبولات من وجه، و ما یقتضی تاثیراً غیر التّصدیق فهو المخیّلات، و مـا لا یـقتضی تصدیقاً و لا تأثراً فلا تستعمل لعدم الفائدة.

قوله: «و المسلّمات امّا معتقدات و امّا مأخوذات».

و ذلک لانّ السّبب امّا ان یکون من تلقاء نفس المصدّق او من خارج.

قوله : «و المتعقدات اصنافها ثلاثة: الواجب قبولها، و المشهورات، و الوهميّات».
و ذلک لانّ الحُکم امّا ان یعتبر فیه المُطابقة للخارج، اولا فان اعتبرو کان مطابقاً قطعاً فهو الواجب قبولها و الّا فهو الوهمیّات، و ان لا یعتبر فهو المشهورات.

قوله : «و الواجبُ قبولها اوّلیات، و مشاهدات، و مجرّبات و ما معها من الحدسیّات و المتواترات، و قضایا قیاساتها معها».
و ذلک لانّ العقل امّا ان لا یحتاج [1] فیه الی شیء غیر تصورّ طرفی الحکم، و یحتاج و

---

۱ – قوله: «و ذلک لانّ العقل امّا ان لا یحتاج» القضایا امّا ان یکون تصوّر اطرافه کافیاً فی حکم العقل او لا، فان کان کافیاً فهی الاوّلیات و ان لم یکن، فامّا ان لا یحتاج الی امرٍ ینضمّ الی العقل و یعینه الی حکم، او یحتاج الی امر ینظمّ الی المحکوم علیه، و الی القضیّة، او یحتاج الیهما معاً و انّما فسّرنا المحکوم الیه بالقضیّة فلانّه لو لا ذلک لم تنحصر القسمة لجواز احتیاجِهِ الی امرٍ ینضمّ الیها الممکن ما ینظمّ الی العقل و هو الاحساس. و الثّانی و هو ما یحتاج الی ما ینظمّ الی القضیة فلا شکّ ان ما ینظمّ الی القضیة یکون له دخل فی تحقّق الحکم یکون مبادی تلک القضیّة فلا یخلو ما ان یکون مبادی القضایا لازمة لها او غیرُ لازمة فان کان لازمة، فهی قضایا قیاساتُها معها، فانها قضایا متی تصوّر اطرافها، یحصل عند العقل قیاس مرتب منتج لها و ان کانت غیرُ لازمة فلا یخلو امّا ان یکون حصول تلک المبادی بسهولة او بصعوبة، فان کان حصول المبادی بسهولة فهی الحدسیّات، لانّ مبادیها یقع فی العقل مرتّبة و ینساق الذهن منها الیها بلا طلب و اکتساب. و ان کان حصول المبادی تعسر فی النّظریات و لیست من المبادی. و فی قوله امّا ان یکون التّحصیل ذلک الشّیء بالاکتساب او لا یکون مُساهلة لانّ الحدسیات لا اکتساب فیها، لکنّ المُراد ما ذکرناه.
و الثّالث امّا ان یکون حصوله بالاخبار فی المتواترات و فی نسخة بالاحساس و المُراد احساس السّمع و امّا ان لا یکون فیه المجرّبات و کلّ منهما تحتاجُ الی ما ینظمّ الی العقل و هو استماع الاخبار فی المُتواترات و تکررّ المشاهدة فی المجرّبات و الی ما ینظمّ الی تلک القضایا و هو القیاس الخفی، کما یقال لو لم یکن کذلک لما کان دائما او اکثریاً فهذه ستّة اصناف. و انّما قال فی الثلاثة و ما معها لانّ الحدسیّات تشبه المجرّبات و المتواترات تشبه المُشاهدات و القضایا الّتی

الاوّل هو الاوليّات، و الثّانى لا يخلو امّا ان يحتاج الى ما ينضمّ اليه و بعينه على الحكم او ينضمّ الى المحكوم عليه او اليهما معاً، و الاوّل هو المشاهدات، و الثّانى لا يخلو امّاً ان يكون تحصيل ذلك الشّيء بالاكتساب، او لا يكون، و ما بالاكتساب امّا ان يكون بالسّهولة او لا بالسّهولة و الاوّل هو الحدسيّات، و الثّانى ليس من المبادى، بل هو العلوم المُتكسبة و ما ليس بالاكتساب فهو القضايا الّتى قياساتها معها و ما يحتاج فيهما الى كليهما فامّا ان يكون من شأنه ان يحصل بالاحساس و هو المتواترات و امّا ان لا يكون و هو المجرّبات هذه ستّة اقسام.

و ظاهر كلام الشيخ يقتضى انّه جلعها اربعة اقسام، احدها ما لا يحتاج فيه العقل لاىّ شىء غير تصوّر طرفى الحكم و هو الاوّليات و ثانيها ما يُستعان فيه بالحواسّ و هو المشاهدات و ثالثها ما يحتاج فيه الى غيرِ تصوّر الطّرفين، و هو امّا خفىّ و هو المجرّبات و ما معها من الحدسيّات المُتواترات و امّا ظاهرٌ غير مكتسب و القضايا الّتى قياساتها معها، و امّا الظّاهر المكتسب ليس يقع فى المبادى.

و اعلم انّ هذهِ التّقسيمات ليس بذاتية فانّ الاقسمام قد تتداخل باعتبارات كما سيجىء بيانه و لذلك جعلها الشيخ اصنافاً لا انواعاً.

قوله : «فلنبدأ بتعريف انحاء الواجب قبولها و انواعها من هذِهِ الجملة فامّا الاوليّات فهى القضايا الّتى يوجبها العقل الصّريح لذاته و لغريزته لا لسببٍ من الاسباب الخارجة عنه فانّه كلّما وقع للعقل التّصور لحدودها بالكنه و قع له التّصديق فلا يكون للتّصديق فيه توقّف الّا على وقوع التّصور و الفطانة للتّركيب و من هذا ما هو جلىّ للكلّ لانّه واضح تصوّر الحدود، و منها ما رُبما خفى و افتقر الى تأمل لخفاء فى تصوّر حدوده فانّه اذا التبس التّصور التبس التّصديق و هذا القسم لا يتوعر على الاذهان المُشتعلة النّافذةُ فى التّصور».

اقول: الحكمُ الّذى له علّة فهو انّما يجب اذا اعتبر مع علّته و لا يجب بدون ذلك و الحكم اليقينى و الواجب فى نفسه الذى لا يتغيّر و هو الّذى يجب قبوله فكلّ حكم عرف بعلّته فهو يقينى و ما لا يعرف بعلّته فهو ليس يقينىّ سواءٌ كان له علّة او لا العلّة قد يكون

قياستاتها معها، يشبهُ الاوّليات، م.

هی اجزاء القضیّة و قد یکون شیئاً خارجاً عنها و هو الحکم الاوّلی و الّذی یوجبه العقل الصّریح لنفس تصوّر اجزاء القضیّة لا لسبب خارج، فان کان اجزاء القضیّة جلیّة التّصور جلیة الارتباط، فهو واضح للکلّ، و ان لم یکن کذلک، فهو واضح لمن تکون جلیّة عنده غیر واضح لغیره و اذا توقّف العقل فی الحکم الاوّلی بعد تصوّر الاجزاء فهو امّا لنقصان الغریزة کما یکون للبُله و الصّبیان، و امّا لتدلیس الفطرة بالعقائد المضادّة للاولیّات کما یکون لبعض العوام و الجُهّال.

قوله: «و امّا المشاهدات، فکالمحسوسات فهی القضایا الّتی انّما استفید التّصدیق بها من الحسّ مثل حکمنا بوجود الشّمس و کونها مضیئة وحکمنا بکون النّار حارّة و کقضایا اعتباریة بمشاهدة قُوی غیر الحسّ، مثل معرفتنا بانّ لنا فکرة و انّ لنا خوفاً و غضباً و انّا نشعر بذواتنا و بافعال ذواتنا».

اقول: هذه ثلاثة اصنافٍ، احدُها ما نجده بحواسّنا الظّاهرة کالحکم بانّ النّار حارّة و الثانی ما نجده بحواسّنا الباطنة و هی القضایا الاعتباریّة بمشاهدة قُوی غیر الحس الظّاهر، الثّالث ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها و هی کشعورنا بذاتنا و بافعال ذواتنا و الاحکام الحسیّة جمیعها جزئیّة فانّ الحسّ لا یُفید الّا انّ هذه النّار حارّة و امّا الحکم بانّ کُلّ نارٍ حارّة فحکم عقلیّ استفاده العقل من الاحساس بجزئیات ذلک الحکم[1] و الوقوف علی

---

١ - قوله: «استفاده العقل من الاحساس بجزئیّات ذلک الحکم» ای اذا وقع الاحساس بثبوت محمول الجُزئیّات موضوع حصل عند القعل، حکم کلّی لا بحسب افادة الحسّ ذلک لانّ الحسّ لا یُعطی الّا احکاماً جزئیّاً و لا سبیل له الّا الی ادراک هذهِ النّار فی هذا الوقت، بل الحکم الکلّی انّما یحصل بطریق آخر، فلعل تلک الاحساسات الجزئیة سبب لاستعداد النفس لقبول ذلک العقد الکلی من المبدأ الفیّاض کما فی المجرّبات و لهذا قالوا و هی یجری مجری المجرّبات من وجه، فان قلت: الاحساسات الجزئیّة کیف تنادی الی الیقین و هی قد لا تطابق الواقع لرویة الکبیر من البعید صغیراً و الصّغیر فی الماء کبیراً، فنقول الاحکام الحسیّة انّما یتأدّی الی العقد الکلّی ان کانت صائبة و انّما تکون صائبة اذا ساعد علیها العقل فلو لا فصل العقلی و تمییزُه بین الحقّ و الباطل لاختلط الصّواب بالغلط، م.

علله و یجری مجری المجرّبات من وجه.

قوله : «و امّا المجرّبات فهی القضایا و احکام تتبع مشاهدات منّا یکترّر فیفید اذ کاراً بکرّرها فیتأکد منها عقد قویّ لا یشکّ فیه، و لیس علی المنطقی ان یطلب السّبب فی ذلک بعد ان لا یشکّ فی وجوده فرُبما اوجبب التّجربة قضاءً جزماً و رُبما اوجبب قضائاً اکثریّاً و لا تخلو عن قوّة ما قیاسیّة خفیّة تخالط المشاهدات، و هذا مثلُ حکمنا بانّ الضّرب بالخشب مولم، و رُبما تنعقد التّجربة اذا آمنت النّفس کون الشّیء بالاتّفاق و تنضاف الیه احوال الهیئة[1] تنعقد التجربة».

اقول: المجرّبات یحتاج الی امرین[2] احدُهما المشاهدة المتکررة و الثّانی القیاس الخفی و ذلک القیاس هو ان یعلم ان الوقوع المتکرّر علی نهجٍ واحد، لا یکون اتّفاقیاً فاذن هو انّه یستند الی سبب فیعلم من ذلک ان هناک سبباً و ان لم یعرف ماهیّة ذلک السبب و کلّما علم حصول السبب حکم بوجود المسبّب قطعاً و ذلک لانّ العمل لسّبیة

---

۱ – قوله: «و ینضافُ الیه احوال الهیئة»، جواب سؤال و انّا لو فرضنا شخصاً فی بلاد الزّبخ و لم یتکرّر علی حسّه مولود الّا اسود، فهل یُفیده ذلک الاعتقاد بانّ کل مولود اسوة او لا؟ فان لم یفد فلم صار تکریر یفیده و تکریر لا یفیده، و ان افادت، کانت التّجربة خطاء و زال الوثوق بها. اجاب بانّ التّجربة اذا کانت مقرونة بهیئة کما فی المثال المذکور کأن کانت التّجربة فی ناس سود فی بلاد مخصوصة، لا یعطی حکماً کلیّاً مطلقاً بل مفیداً بتلک الهیئة و حینئذٍ لا یتطرّق الخطاء الی الحکم الّا انّ الهیئة رُبما تقارن الحکم بالذّات ای یکن له دخل فی ثبوت ذلک الحکم و رُبما یقارنه بالعرض، بحیث لا یکون له دخلٌ فی ثبوت الحکم و تقیید الحکم، یجبُ ان یکون بالاولی، لا بالثّانیه، م.

۲ – قوله: «المجرّبات یحتاجُ الی امرین» عسی سائل ان یقول: لیست التّجربة الّا مشاهدات متکرّرة کما انّ الاستقراء ایضاً مشاهدات متکرّرة فیکف افاة التجربة الیقین، دون الاستقراء؟ فالجواب انّه اذا تکرّرت المشاهدات علی وقوع شیء، او علم بالعقل انّه لیس اتّفاقیاً اذا الاتفاقیّات لا تکون دائمة و لا اکثریّة کانت التّجربة مفیدة للیقین ، و ان لم یعلم ذلک و استدلّ بمجرّد المشاهدات الجزئیّة بدون ذلک القیاس، علی الحکم الکلّی کان استقرائاً ان و لا یُفید الیقین، م.

السبب و ان لم يعرف ماهيّته، يكفى فى العلم بوجود المسبب و الفرق بـين التّـجربة و الاستقراء، ان التجربة يُقارن هذا القياس، و الاستقراء، لا يُقارنه، ثم انّ التّجربة قد تكون كلية و ذلک عند ما يكون تكرّره الوقوع بحيث لا يعتبر معه تجويز اللاوقوع و قد يكون حكم واحد مجرّباً كليا عند شخص و اكثرياً عند آخر، و غيرُ مجرّد اصلاً عند ثالث و لا يُمكن اثبات المجرّب للمنكر الذى لم يتوّل التّجربة.

قوله: «و ليس على المنطقى ان يطلب السبب فى ذلك بعد ان لا يشكّ فى وجوده»، انّما ذلک على الفلسفى النّاظر فى كيفبة استناد المسبّبات الى اسبابها فالمجرّب عند المنطقى من المبادى، و عند الفلسفى ليس من المبادى.

قوله: «و ينضاف اليه احوال الهيئة فينعقد التجربة»

فالمُشاهدة اذا تكرّرت مقرونة بهيئة ما من وقوع فى زمانٍ بعينه، او مكان بعينه، و او على وجهٍ معيّن، او مع شىء لا غير فالحكم الكلىّ انّما يحصل مقيداً بـتلک القـيود و الشّرائط فلا يحصل مطلقاً عنها البتة و ذلک كمن شاهد ان كل مولود بالزّنج فهو اسود، فله ان يحكم لذلک، ليس له ان يحكم انّ كل مولود اينما كان فهو اسود.

و ينبغى ان يفرق بين ما يقارنه بالذّات و بين ما يقارنُه بالعرض، لئلا يغلط. فالحاصل: انّ التّجربة يعطى الحكم الكلّى مقيّداً و العقل المجرّد، هو الّذى يعطيه مطلقاً كما انّ الحسّ هو الّذى يعطيه جزئيّاً.

قوله: «و ما يجرى مجرى المجرّبات الحدسيّات و هى قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النّفس قوىّ جداً فزال معه الشّک و اذعن له الذّهن، فلو انّ جاحداً جحد ذلک؛ لانّه لم يتولّ الاعتبار الموجب لقوّة ذلک الحدس، او على سبيل المذكورة لم يتأت ان تحقّق له ما تحقّق عند الحادس مثل قضائنا بانّ نور القمر، من نور الشّمس لهيئات تشكّل النّور فيه و فيها ايضاً قوّة قياسيّة و هى شديدة المُناسبة للمجرّبات».

اقول: هى جارية مجرى المجرّبات فى الامرين المذكورين، اعنى تكرار المُشاهدة و

مقارنة القياس[۱] الّا انّ السّبب فى المجرّبات معلومة السّببيّة غيرُ معلوم الماهيّة و فى الحدسيّات معلومٌ بالوجيهن و انّما توقّف عليه بالحدس لا بالفكر فانّ المعلوم بالفكر هو العلم النّظريّ فليس من المبادى، و سيأتى الفرق بين الفكر و الحدس فى النّمط الثّالث، و لمّا كان السّبب غير معلوم فى المجرّبات الا من جهة السببيّة فقط، كان القياس المقارن لجميع المجرّبات قياساً واحداً، و المُقارن للحدسيّات لا يكون كذلك، فانّها اقيسةٌ مختلفةٌ حسب اختلاف العلل فى ماهيّتها و الحدسيّات ايضاً يختلفُ بالقياس الى الاشخاص كالمجرّبات و لا يكمن اثباتُهُ لغير الحادس و لذلك يعدّ من المبادى.

قوله: «و كذلك القضايا التّواتريّة و هى الّتى تسكن الهيا النّفس سكوناً تامّاً يزول معه الشّك لكثرة الشّهادات مع امكانه بحيث يزول الرّيبة عن وقوع تلك الشّهادات على سبيل الاتفاق و التّواطوء و هذا مثل اعتقادنا بوجود مكة و وجودِ جالينوس و اقليدس و غيرهم. و من حاول ان ينحصر هذه الشّهادات فى مبلغ عددٍ، فقد احال فانّ ذلك ليس متعلّقاً بعدد يؤثّر النّقصان و الزّيادة فيه، و انّما المرجوع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضى بتوافى الشّهادات لا عدد الشّهادات، و هذه ايضاً لا يمكن ان يقنع جاحدها او يسكت بكلام».

اقول: الشّهادات قد تكون قوليّة و قد لا تكون، كالامارت[۲] و المرجوع فيه الى حصول اليقين و زوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة الشّهداء و امتناع اجتماعهم على الكذب، و بعض الظّاهريّن من نقلة الحديث، ذهبو الى انّه يحصل بشهادة اربعين من

---

۱ – قوله: «اعنى تكرّر المشاهدة و مقارنة القياس» فانّك اذا شاهدت اختلاف تشكّل القمر عند اختلاف اوضاعه من الشّمس و ضمّمت اليه القياس و هو انّ ذلك لو كان اتّفاقياً لما كان دائماً عرفت انّ نوره مستفادٌ منها و الحدس هو تمثّل المبادى، المرئيّة اللمطلوب فى النّفس، م.

۲ – قوله: «و قد لا تكون كالامارات»، لا يُريد بذلك انّ التّواتر يحصل بمجرّد الامارت فانّ مبنى التّواتر على الاخبارت، بل المُراد انّ اليقين تارة يحصل بمجرّد الكثرة و اُخرى بحسب انصمام القرائن و الامارات معها و لهذا لا ينحصرُ مبلغ الشّهادات فى عدد معيّنٍ فرُبما يكفى مع الامارات القويّة عدد اليسير و رُبما لا يكفى فى حصول الجزم لاجم غفير.

الثّقات فرد الشيخ عليهم.

و اعلم انّ المُتواترات ايضاً يشمتل على تكرار و قياس الّا انّ الحاصل بالتّواتر هو علمٌ جزئى من شأنه ان يحصل بالاحساس و لذلک لا يعتبر التّواتـر الّـا فـيما يسـتند الى المشاهدة. فحكم المُتواترات حكمُ المحسوسات و لذلک لا يقعُ فى العلوم بالذّات.[1]

قوله : «و امّا القضايا الّتى معها قياساتها، فيه قضاياً انّما تصدق بها لاجل وسط، لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذّهن فيحوج فيه الذّهن الى طلبٍ، بل كلّما اخطر بالبال حدّ المطلوب، خطرالوسطُ بالبال مثل قضائنا بانّ الاثنين، نصفُ الاربعة. فـقد اسـتقصينا القول فى تـعديد اصّـناف القـضايا الواجب قـبولها مـن جـلمة المـعتقدات مـن جـلمة المسلّمات».

اقول: هذهِ تسمّى فطريّة القياسات و لا قياس فى قوله: «الاثنان، نصفُ الاربعة»، لانّ الاثنين عددٌ قد انقسمت الاربعة اليه و الى ما يساويه و كلّما ينقسم عدد اليه و الى مـا يُساويه، فهو نصف ذلک العدد.

قوله : «فامّا المشهورات من هذه الجملة، فمنها ايـضاً هـذهِ الاوليّـات[2] و نـحوهما

---

١ - «معلوم بالذات» صحيح است.

٢ - قوله: «فامّا المشهورات من هذهِ الجملة فمنها ايضاً هذه الاوليّات»، المشهوارتُ هى قضاياً تعمّ اعتراف الناس بها فيه امّا يقينيات كالاوليّات و غيرها، لكن لها اعتباران احدهما من حيث انّه يعترف بها عموم النّاس و كونها مشهورات بهذا الاعتبار، و ثانيهما من حيث انّه يحكم بها محض العقل و يجبُ قبولها و بهذا الاعتبار، هى يقينيّات، و امّا غير يقينيّات و هى الّتى يتوقّف العقل الصّرف فى الحكم بها، لكن لعموم النّاس بها اعترافٌ، و تسـمّى آراء مـحمودة، و رُبـما تخصّص باسم المشهورات و قول الشّارح: «و الآراءُ المحمودة هو ما يقتضيه المصلحة العامّة و الاخلاق الفاضلة»، خلاف كلام الشيخ و تخصيص بلا مخصّص، فالمشهورات تقال بالاشتراک على ما يعمّ اعتراف الناس بها و هى تتناول اليقينيّات و غيرها و الشّنيع فى مقابل المحمود، كما انّ الكاذب فى مقابل الصّادق و الصّادق غير المحمود كذلک، الكاذب غير الشّنيع اذرب محمود كاذب و شنيعٌ حق فالمشهورات امّا من الواجب قبولها، او من التّأديبات الّتى يكون الصّلاح فيها،

یجب قبوله لا من حیث هی واجب قبولها، بل من حیث عموم الاعتراف بها، و منها الآراء المسمّاة بالمحمودة و رُبما خصّصناهم باسم المشهورة، اذ لا عمدة له الّا الشّهرة و هی آراءٌ لو خلیّ الانسان و عقله المجرّد و وهمه و حسّه و لم یودّب بقبول قضایاها و الاعترافُ بها و لم یمل الاستقراء بظنّه القویّ الی حکم لکثرة الجزئیات و لم یستدع الیها ما فی طبیعة الانسان من الرّحمة و الخجل و الانفه و الحمیّة و غیرذلک، لم یقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسّهِ مثل حکمنا: انّ سلب مال الانسان قبیحٌ و انّ الکذب قبیحٌ لا ینبغی ان یقدّم علیه.

و من هذا الجنس ما یسبق الی وهم کثیر من الناس و ان صرّف کیثرا عنه الشّرع من قُبح ذبح الحیوان، اتباعاً لما فی العزیزة من الرّقة لمن یکون غریزته کذلک و هم اکثر النّاس و لیس شیءٌ من هذا یوجبه العقل السّاذج و لو توهّم نفسه و انّه خلق دفعةً تامّ العقل و لم یسمع ادباً و لا یطع انفعالاً نفسانیاً او خلقیاً لم یقض فی امثال هذه القضایا بشیءٍ بل امکنه ان یجهله و یتوقفُ فیه و لیس کذلک حال قضائه بانّ الکُل اعظم من الجزء و هذه المشهورات، قد یکون صادقة و قد یکون کاذبة و اذاکانت صاقة لیست تنسب الی الاوّلیّات و نحوها، اذا لم تکن بیّنة الصّدق عن ذالقعل الاوّل، الّا بنظر، و ان کانت محمودة عنده و الصّادق غیر المحمود و کذلک الکاذب غیرُ الشّنیع. فرُبّ شنیعٍ حقّ و ربُ محمودٍ کاذب. فالمشهورات امّا من الواجبات و امّا من التّأدیبات الصّلاحیة و ما یتطابق علیه الشّرائع الالهیّة و امّا خلقیات و انفعالیات و امّا الاستقرائیات و امّا اصلاحیّات و هی امّا بحسب الاطلاق و امّا بحسب الصحاب صناعة و ملّة».

کقولنا: العدل حسن و الظّلمُ قبیحٌ و ما یُطابق علیها الشّرایع کقولنا الطّاعة واجبة، و امّا خُلقیات وانفعالیات کقولنا: کشف العورة قبیحٌ و مراعاة الضّعفاء محمودة و امّا استقرائیّات کقولنا: تکرار الفعل مملٌ و دفع الخصم واجب. و ایضاً المشهورات امّا مشهورات علی الاطلاق و امّا بحسب صناعة کقولنا: التّسلسل باطلٌ، او ارباب ملّة کقولنا: الاله واحدٌ و الرّبا حرامٌ، فان قلت: فحینئذٍ لا یکون من المشهورات لانّها هی الّتی یعترف بها عموم الناس، فنقول: النّاس امّا جمیع افراد الانسان، و هی االمشهورات علی الاطلاق او جمیعُ افراد طایفة و هی المشهورات عند الطّایفة، م.

كما انّ المعتبر فى الواجب قبولها، كونها مطابقةً لما عليه الوجود، فالمعتبر فى المشهورات، كون آلاراء عليها مطابقة فبعض القضايا اوّليٌّ باعتبارٍ و مشهورٌ باعتبارٍ، و الفرق بنيها و بين الاوّليّات ما ذكره الشيخ: من انّ العقل الصّريح الّذى لا يلتفت الى شىء غير تصوّر طرفى الحكم انّما يحكم بالاوّليّات من غير توقّف و لا يحكم بها بل يحكم منها بحجٍ تشتمل على حدود وسطى، كسائر النّظريات و لذلک يتطرّق التّغيّر اليها دون الاوّليات فانّ الكذب قد يستحسن اذا تشتمل على مصلحةٍ عظيمةٍ و الكُلّ لا يستصغر بالقياس الى جزئه فى حالٍ من الاحوال.

و للشّهرة اسبابٌ، منها كون الشّىء حقاً جليّاً كقولنا: الضّدان لا يجتمعان، و منها ما يناسب الحق الجلى و يخالفه بقيدٍ خفىٍّ فيكون مشهوراً مطلقاً و حقاً مع ذلک القيد كقولنا: حكم الشّىء، حكم شبيهه و هو حقٌّ، لا مطلقاً و لكن فيما هو شبيهٌ له، و منها كونه مشتملاً على مصلحةٍ شاملةٍ للعموم، كقولنا: العدل حسن و قد يسمّى بعضها بالشّرايع الغير المكتوبة، فانّ المكتوبة منها رُبما لا يعمّ الاعتراف بها و الى ذلک اشار الشيخ بقوله: «و ما يُطابق عليه الشّرايع الالهيّة»

و منها كون بعض الاخلاق و الانفعالات مقتضيةً لها، كقولنا: الذب عن الحرام واجبٌ و ايذاء الحيوان لا لغرضٍ، قبيحٌ و منها ما يقتضيه الاستقراء كقولنا: العلم بالمُتقابلات واحدٌ لكونه بالمتضادّات و المتضائفات و غيرها كذلک، و يشترک الجميع فى انّها امّا ان تكون مشهورة عند الكلّ كقولنا: الاحسان الى الآباءِ حسنٌ، او عند الاكثرين كقولنا: الالهُ واحدٌ، او عند طائفة كقولنا: التّسلسلُ محال، و هو مشهورٌ عند بعض اهل المُناظرة.

و الآراء المحمودة هى ما يقتضيه المصلحة العامّة او الاخلاق الفاضلة و هى الذائعات، و قد يتقابل المشهورات كفولنا: الحياة مؤثّرة باعتبار و موت الشّهداء مؤثر باعتبار.

قوله: «و امّا القضايا الوهيميّه[1] الصّرفة فهى قضاياً كاذبة الّا انّ الوهم الانسانى، يقضى

---

١ - قوله: «و امّا القضايا الوهيمة»، الوهميّات قضاياً كاذبة، يحكم بها الوهم، فى غير المحسوسات، فانّ الوهم تابع للحسّ، لا يدرک الّا المحسوس و ان ادرک غير المحسوس، فلا يدركُهُ الّا على نحو المحسوس، فيحكم عليه باحكام المحسوسات فيغلط فى حكمه.

بها قضاء شديد القوّة لانّه ليس يقبل ضدّها و مقابلها بسبب انّ الوهم تابع للحسّ، فما لا يُوافق المحسوس، لا يقبله الوهم و من المعلوم انّ المحسوسات اذاكان لها مبادٍ و اصول كانت تلك قبل المحسوسات و لم تكن محسوسة و لم يكن وجودها على نحوِ وجود المحسوسات، فلم يكن ان يتمثّل ذلك الوجود فى الوهم و لهذا فانّ الوهم نفسه و افعاله، لا يتمثّل فى الوهم و لهذا لا يكون الوهم مساعداً للعقل فى الاصول الّتى ينتج وجود تلك المبادى، فاذا تعدّيا معاً الى النّتيجة نكص الوهم و امتنع عن قبول ما سلم موجبة، و هذا الضّرب من القضايا، اقوى فى النّفس من المشهورات الّتى ليست باوّلية و يكادُ يشاكل الاوّليّات و يدخل فى المشبّهات و هى احكام للنّفس فى امور متقدّمة على المحوسسات او اعمٌّ منها، على نحو ما يجب ان لا يكون لها و على نحو ما يجب ان يكون، او يظنّ فى المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد ان لابُدّ من خلأ ينتهى اليه الملأ اذا تناهى و انّه لابدّ فى كلّ موجود من ان يكون مشار الى جهة وجوده و هذه الوهميّات لولا مخالفة السّنن الشّرعية لها، لكانت مشهورة و انمّا يثلم فى شهرتها الدّيانات الحقيقيّة و العلوم الحكمية و لا يكاد المدفوع عن ذلك، يقاوم نفسه فى دفع ذلك، لشدّة استيلاء الوهم على انّ ما يدفعه الوهم و لا يقبله اذاكان فى المحسوسات، فهو مدفوعٌ منكر و هو مع انّه باطل شنيع ليس بلا شهرة بل يكاد ان يكون الاوّليات و الوهميات الّتى لا تزاحم من غيرها مشهورة و لا ينعكس. فقد فرغنا من اصناف المعتقدات، من جملة المسلّمات».

احكام الوهم فى المحسوسات، حقّه ان يصدّقه العقل فيها و لتطابها كانت ما يجرى

فان قلت: الحكم على شىء بآخر، يسدعى ادراكه فاذا لم يكن الوهم مدركاً للمجرّدات، فيكف يحكم بها؟ فنقول: الحاكم بها و المُدرک بالحقيقة، هو النفس و الوهم و العقل آلتان لها فى الادراک و الحكم، الّا انّ الوهم شديد العلاقة بالنّفس، فالنّفس تستعمله فى غير المحسوسات، استعمالها ايّاه فى المحسوسات، فيقع فى الغلط و تعرف كذب الوهم، بان تساعد العقل فى مقدّمات ينتج نقيض حكمه مثلاً، يحكم بانّ كل موجود محسوس و يسلّم ان للمحسوسات مبادى، المحسوسات قبل المحسوسات، و ما يكون قبل المحسوسات، لا يكون محسوساً و كذا يسلّم انّ الوهم نفسه و افعاله موجودة و غيرُ محسوسة و اذا وصل الى النتيجة، امتنع عن قبولها و من دفع عن القضايا الوهميّة، لا يكاد يقاوم نفسه حيث صارت منقادة له اشدّ الانقياد، م.

مجرى الهندسيّات شديدة الوضوح، لا يكاد يقع فيما اختلاف آراء، و امّا فى المعقولات الصّرفة اذا حكمت احكام يخصّ المحسوسات فهى كاذبة يكذبُهُ العقل و يأتى بمقدّمات لا مُنازعة فيها بيمهما و يولّفهما على صورة مقبولة عندهما، فينتج ما يناقض حكم الوهم و يكابر الوهم فى الامتناع عن قبول النّتجية، بعد قبول المقدّمات و تأليف المتقضيين ايّاهما لذاتها، و أحكام الوهم فيها هى المسمّات بالوهميّات الصّرفة.

و تلك المقعولات، امّا امورٌ جزئيةٌ هى مبادى المحسوسات، و امّا امورٌ كلية يعمّها و يعمّ غيرها و هو معنى قوله: «فى امورٌ متقدّمة على المحسوسات او اعمّ منها».

و يكون اجكامه عليها على وجهٍ يمتنعُ ان يكون عليها كالحكم بانّ كلّ موجود ذو وضع فانّه يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلک و على وجهٍ يجبُ ان يكون فى المحسوسات كذلک. فانّ كُلّ محسوس يجبُ ان يكون ذا وضعٍ، او يظنُّ انّها كذلک كالخلاء، فانّه يظنّ انّ عدم الممانعة فيما بين المحسوسات المتعاندة خلأ.

قوله: «و لا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه فى دفع ذلك لشدّة استيلاء الوهم»، اى: لا يكاد من دفع عن القول بالخلاء مثلاً ان يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف ما يقتضيه و همه.

قوله: «على انّ ما يدفعه الوهم و لا يقبله اذاكان فى المحسوسات فهو مدفوعٌ منكر»، يُريد ما ذكرناه اوّلاً و هو مع انّه باطلٌ شنيعٌ و ذلک لانّ احكام الوهم، مشهورة فى الاكثر، لانّه اقرب الى المحسوسات و اوقع فى ضمائر الجمهور.

قوله: «و امّا المأخوذات فمنها مقبولات، و منها تقريريّات، و امّا المقبولات من جلمة المأخوذات فهى آراءٌ ماخوذة عن جماعة من اهل التّحصيل او من نفرٍ او امام يحسنُ به الظّن، و امّا التّقريريّات فانّها المقدّمات مأخوذة بحسب تسليم المخاطب او الّتى يلزم قبولها، و الاقرار بها فى مبادى العلوم امّا مع استنكار و يسمّى مُصادرات، و امّا مع مسامحةٍ ما و طيب نفس و يسمّى اصولاً موضوعة و لهذه موضع منتظر».

اقول: هى امّا ان تقبل و يحكم بها، و امّا ان لا تقبل، بل يحكم بها لغرضٍ ما، و الاوّل

مقبولات امّا عن جماعة كما من المشّائييّن: انّ للفلك طبيعة خامسة، او عن نفرٍ كاصول الارصاد عن اصحابها، او عن نبيٍّ و امامٍ كالشّرايع و السنّن، او عن حكيم كاحكام تُنسب الى بُقراط كالطّب، او عن شاعرٍ كابياتٍ توردُ شواهد، او تكون مقبولة من غير ان نُسب الى مقبول عنه كالامثال السائرة.

و قيل المأخوذات امّا بتسليم ممّن هو اعلى مرتبة و هو المقبولات، او ممّن هو ادنى مترتبة و هو الموضوعات فى مبادى العلوم، او ممّن هو مقابل و هو الواقعة فى المُجادلات، و الاخيران هما التّقريريّات و الباقى ظاهرٌ.

قوله : «و امّا المظنونات فهى اقاويل و قضاياً و ان كان يستعملها المحتجّ بها جزماً فانّه انّما يتبع فيها مع نفسه غالب الظّن، من دون ان يكون جزم العقل منصرفاً عن مقابلها، و صنف من جملتها المشهورات بحسب بادىء الرّاى غير المتعقّب و هى الّتى تغافص الذّهن فيشغلُه عن ان يفطن الذّهن لكونها مظنونة اوكونها مخالفةً للشهرة الى ثانى الحال و كان النّفس يذعن لها فى اوّل ما يطّلع عليها، فان رجعت الى ذاتها عاة الاذعان ظناً او تكذيباً. و اعنى بالظّنّ هيهُنا ميلاً من النّفس مع شعوره بامكان المقابل و من هذه المقدّمات قول القائل: انصر اخاك ظالماً او مظلوماً، و قد يدخل المقبولات فى المضنونات اذاكان الاعتبار من جهة ميل نفسٍ يقعُ هناك مع شعورٍ بامكان المقابل».

قد ذكرنا فى صدر الكتاب انّ الظّنّ قد يُطلق[1] بازاء اليقين على الحكم الجازم المُطابق الغير المستند الى علّته، كاعتقاد المقلّد و على الجوازم الغير المُطابق اعنى الجهل المركّب، و على غير الجازم الّذى يرجحّ فيه حدّ طرفى النّقيض على الآخر، مع تجويز الطّرف الآخر جميعاً، و يطلقُ تارة على الاخير من هذه الاقسام وحده و هو المسمّى بالظّنّ الصّرف و المظنونات المذكورة هيهُنا من هذا القبيل، لا غير فى نفس الامر و ان كان المستعمل ايّاها فى الحجج الخطابيّة يصرّح بالجزم بها و لا يتعرّض لتجويز مقابلاتها، و

---

۱ - قوله: «انّ الظّنّ قد يُطلق»، انّ الظّنّ يُطلق على المعنيين: الاوّل على مقابل اليقين و بهذا المعنى، يشمل الاعتقاد و الجهل المركّب و الظّنّ الصّرف. الثّانى على غير الجازم الراجح و هو الظّنّ، م.

المرجّح قد يكون شهرة حقيقيّة و قد يكون استناداً الى صادق و قد يكون غير ذلک.

و الاوّل يُعرف بالمشهورات فى بادى الرّأى و الثّانى هو المسمّى بالمقبولات و هما قسمان مفردان باعتبار غير ما يعتبر فى المظنونات الصّرفة و ان كانا يدخلان تحت المظنونات، اى من حديث يصدق عليها ما يعتبر فى المظنونات، و امّا القسم الثّالث و هو الّذى يكون المرجّح فيه غير ذلک، فهو المظنون المطلق و يدخل فيه التّجربيّات الاكثريّة و ما يناسبها من المتواترات والحدسيّات، اعنى غير اليقينيّة منهما.

و قد اورد الشيخ فى مثال، االقسم الاوّل، قوله: اُنصر اخاک ظالماً او مظلوماً و المشهور الحقيقى، ما يقابله بوجه و هو ان يُقال: ان تنصر الظّالم، و ان كان اخاک، و قد يتقابل حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال: فلان الّذى من داخل الحصن يكلّم الخصوم المقابلة من خارج جهراً خائنٌ، فانّه مظنونٌ من حيث انّه يتكلّم مع الخصوم و يؤكّد اثبات تكلّمه معهم، كون ذلک جهراً و نقيضه مظنونٌ ايضاً من حيث انّه يتكلّم جهراً اذ لو كان خائناً لا خفى كلامه.

قوله: «و امّا المُشبّهات[1] فهى الّتى تشبهُ شيئاً من الاوّليّات و ما معها او المشهورات و

---

١ - قوله: «و امّا المُشبّهات» امّا المُشبّهات فى قضايا تشبيه الاوّليّات او المشهورات، و الّتى تشبه الاوليات تقع فى المغالطات، و الّتى تشبه المشهورات تقع فى المشاغبات، و هى اى الاشتباه على تأويل المشابهة، امّا من حيث اللفظ او المعنى، و الّذى من جهة الّلفظ ستّة اقسام، لانّه امّا فى الّلفظ المفرد، او المركّب، و الّذى فى المفرد ثلاثة اقسام لانّه امّا ان يكون من مادّة اللفظ، او صورته، او عوارضه. امّا الّذى من المادّة فانّما يكون بحسب اختلاف معانى اللفظ، اختلافا ظاهراً كما اذا كان اللفظ مشتركاً كاشتراک العين بين الباصرة و الينبوع، او ختلافا خفياً كما اذا كان حقيقة فى بعضها و مجازاً فى البعض الآخر كالنّور فانّه حقيقة فى الكيفية المبصرة مجازٌ فى الحق، و امّا الذى من الصّورة اى الهيئة التّصريفيّة فكاشتراک المضارع و الفاظ العقود، و امّا الّذى من العوارض فكلاعراب و البناء و التّشديد و التّخفيف، و الّذى فى المركّب ايضاً ثلاثة لانّه امّا فى نفس التّركيب كما ذكره، او فى وجود المركّب و عدمه فيظنّ المركّب غير مركّب، كما يقال: الخمسة زوج و فرد، فيظنّ عدم التّركيب فيعتقد كون الخمسة موصوفة بالزوجيّة و الفرديّة او يظنّ غير المركّب مركّباً كما يقال: زيدٌ شاعرٌ طبيبٌ ماهرٌ، فيظن التّركيب

لا تكون هى هى بأعيانها و ذلك الاشتباه يكون اما بتوسّط الّلفظ و امّا بتوسّط المعنى، و الّذى يكون بتوسّط الّلفظ فهو ان يكون الّلفظ فيهما واحداً و المعنى مختلفاً، و قد يكون المعنى مختلفاً بحسب وضع الّلفظ فى نفسه،كما يكون فى المفهوم من لفظ العين، و رُبما خفى ذلك جدّاًكما يخفى فى النّور اذا اخذ تارة بمعنى المُبصر و آخر بمعنى الحقّ عند العقل و قد يكون بحسب ما عرض للفظ فى تركيبه امّا فى نفس تركيبه كقول القائل: غلام حسن ـ بالسّكونين ـ

او بحسب اختلاف دلائل حروف الصّلات فيه الّتى لا دلائل لها بانفرادها، بل انّما تدلّ بالتّركيب و هى الادوات باصنافها، مثل ما يقال: ما يعلم الانسان، فهو كما يعلمه، فتارةً هو يرجع الى ما يعلم و تارةً الى الانسان، و قد يكون بحسب ما يعرضُ اللفظ من تصريفه و قد يكون على وجوه أُخر قد بيّن فى موضعٍ آخر من حقّها ان تطول فها الفروع و تكثر.

و امّا كائن بحسب المعنى، مثل ما يقع بحسب ايهام العكس، مثل ان يؤخذ كلّ ثلج ابيض فيظنّ انّ كلّ ابيض ثلج، وكذلك اذا أُخذَ لازم الشّىء بدل الشّىء، فيظنّ ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه ان يتوهّم و يلزمه انّه مكلّف مخاطب فيتوهّم انّ كلّما له وهمٌ و فطنةٌ، ما فهو مكلّف، وكذلك اذا وصف الشىء بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السّقمونيا، بانّه مبرّدٌ اذا اشبه ما يبرّد من جهة وكذلك اشياء أُخر تشبه هذه، و بالجملة كُلّ ما يروّج من القضايا على انّه بحال يوجب تصديقاً لانّه يشبه او يناسب شبيه[1] لما هو بتلك الحال او قريب منه فهذه هى المُشّبهات اللفظيّة و المعنوية و قد بقيت المخيّلات».

الّتى تشبه الاوّليّات فقد تقع فى المُغالطات، و الّتى تشبه المشهورات، فقد تقع فى المشاغبات، و هى امّا لفظيةٌ و امّا معنويّة، و اللفظيّة ستّةٌ هى الّتى تقع بسبب الاشتراک امّا

فيعتقد انّه شاعر، و امّا الاشتباه من جهة المعنى فامّا ان يتعلّق القضايا المفرد، او المركّبة، و الاوّل امّا ان يتعلّق بطرف القضية و ايهام العكس او بالنسبة بينهما و هو سوء اعتبار الحمل، او باحد طرفيها و هو اخذ غير الطّرف طرفاً كاخذ ما بالعرض مكان ما بالذّات، و الثّانى اربعة اقسام سيجىءُ ذكرها فى آخر المنطق، م.

۱ – او مناسب، خ ل.

فی الّلفظ المفرد بحسب جوهرِهِ کالعین، او بحسب احواله الدّاخلة فیه کـالتّصاریف، او العارضة له من خارج کالاعجام، و امّا للمرکّب فی ترکیبه الّذی یمکن ان یحمل عـلی معنیین، او فی وجود التّرکیب و عدمه فظنّ المرکّب غیر المرکّب، او غیر المرکّب مرکّباً.

و قد ذکر الشیخ هیهُنا ثلاثة اوجه؛ احدها ان یکون المعنی مختلفاً بحسب جوهر اللّفظ المُفرد و قسّمه الی ظاهر کالعین و خفیّ کالنّور، و ثانیها ما یقعُ بحسب التّرکیب و هـو القسمُ الرّابع و قسّمه الی ما یختلف بسبب خذف العوارض الّتی لم تحذف، لمّا کان مشبّهاً کقولنا: غلام حسن ـ بالسکونین ـ فان الغلام، یُمکن ان یکون مضافاً الی حسن و یمکن ان یکون موصوفاً به و یتمیّز احدهما عن الآخر عند التّحریک، و الی ما لیس کذلک، کما هو بحسب اختلاف دلائل الصّلات، و ثالثها ما یکون بحسب التّصریف اللفظ، و هو القسمُ الثّانی من السّتّة المذکورة. و اشار بقوله: «و قد یکـون عـلی وجـوهٍ اُخـری» الی بـاقی الاقسام.

و امّا المعنویّة، فقد یکون جمیعُها بحسب ما یذکر فی المُغالطات سبعة و ینقسم الی ما یتعلّق بالقضایا المفردة و الی ما یتعلّق بالمؤلّفة و الاوّل ثلاثةٌ، اولّها ایهام العکس کقولنا: کلّ ابیض ثلج، لانّ الثلج ابیض، و ثانیها سوء اعتبار الحمل کقولنا: الشّیءُ موجودٌ مطلقاً لکونِهِ موجوداً بالقوّة مثلاً، و ثالثها اخذ ما بالعرض، مکان ما بالذّات و هو یکون بان یوخذ لازم الشّی او ملزومه، او عارضه او معروضه بدله فمثال ما یؤخذ الموضوع بدله قولنا: کلّ ذی وهم مکلّفٌ، لانّ الانسان مکلّفٌ و ذو وهم، و مثال ما یؤخذ عارض المحمول بدله قولنا: السّقمونیا یبرّد، لانّه یزیل المسخّن و یعرض لمزیل المسخّن، ان یبرّد فـاذن قـد وصف بما وقع منه علی سبیل العرض، اذا اشبه المبرّد بالذّات من جهة التّبرد الحـاصل معها.

و الشـیخُ اقتصر من هذه الثّلاثة علی اثنین، و الاربعةُ الّتی لم یذکرها هـی المـتعلّقة بالمؤلفة و هی جمع المسائل فی المسئلة و وضع ما لیس بعلّة علّة، و المُـصادرة عـلی المطلوب، و سوء التّرکیب، سیجیء ذکرها.

قوله: «و بالجملة کُلّ ما یروّج من القضایا علی انّه بحال یوجب تصدیقاً لانّه شبیه او مناسب لما هو بتلک الحال او قریب منه»،

يُشير الى السّبب الجامع لجميع انواع الغلط و هو عدم التّمييز بين ما هو هو و بين ما هو غيره.

قوله : «و امّا المُخيّلات فيه قضاياً يُقال: قولاً فيؤثّر فى النّفس تاثيراً عجيباً من قبضٍ او بسطٍ و رُبما زاد على تأثير التّصديق و رُبما لم يكن معه تصديق، مثل ما يفعل قولنا و حكمنا فى النّفس ان العسل مرّة مهوّعة على سبيل محاكاته للمرّة فتأباه النّفس و تنقبض عنه، و اكثرُ النّاس يقدّمون و يحجمون على ما يفعلونه و عمّا يذرونه اقداماً و احجاماً صادراً عن هذا النّحو من حركة النّفس لا على سبيل الرؤية و لا الظّن، و المصدّقات من الاوّليّات و نحوها و المشهورات قد تفعل فعل المخيّلات من تحريك النّفس او قبضها و استحسان النّفس لورودها عليها لكنّها يكون اوّليّة و مشهورة باعتبار و مخيّلة باعتبار، و ليس يجبُ فى جميع المخيّلات ان يكون كاذبة كما لا يجبُ فى المشهورات و ما يخالف الواجب قبوله، ان يكون لا محالة كاذباً، و بالجملة التخيّل المحرّك من القول متعلّق بالتّعجّب منه امّا لجودة هيئته او قوّة صدقه او قوّة شهرتِهِ او حسن محاكاتِهِ لكنّا قد نخصّ باسم المخيّلات مايكون تأثيره بالمُحاكاة و بما يحرّك النّفس من الهيئة الخارجة عن التّصديق».

اقول: الناس للتّخيّل اطوع منه للتصديق و لذلک قال الشيخ: «واكثر النّاس يقدّمون و يحجمون على ما يفلعونه و عمّا يذروه اقداماً و احجاماً صادراً عن هذا النّحو» و لاجله ما يُفيد الاشعار فى الحروب و عند الاستماحة و الاستعطاف و غيرها، و التّخييل امّا يقتضيه الّلفظ ففط لجزالته و هو لجودة هيئتهِ، و امّا يقتضيه المعنى فقط و هو لقوّة صدقه او شهرته، و امّا يقتضيه امرٌ آخر و هو حسن المحاكاة فانّ سبب تحريک النّفس فيه هو الهيئة الخارجيّة عن التّصديق، و المحاكاة الحسنة قد تكون بمجرّد المطابقة و قد تكون بتحيسن الشّىء و قد تكون بتقبيحه.

قوله : «تذنيب و نقول: انّ اسم التّسليم يقال على احوال القضايا من حيث توضع وضعاً و يحكم بها حكماً كيف ماكان فرُبماكان التّسليم من العقل الاوّل و رُبماكان من اتّفاق الجمهور و رُبماكان من الخصم».

اقول: فسّر التّسليم بانّه حال القضية من حيث يوضع وضعاً و هذا الوضع هو بالمعنى الاعمّ من التّسليم كما ذكرناه فى اوّل الكتاب، و ظهر منه انّه ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشّارح من انّ الوضع هو تسليم الجمهور و التّسليم هو تسليم شخصٍ ما.

النّهج السّابع
و فيه الشروع فى التّركيب الثّانى للحجج[1]

---

١ - قوله: «و فيه الشّروع فى التّركيب الثّانى الّذى لحجج»، الحججُ يتركّبُ اولاً من المُفردات و هى الموضوعات و المحمولات، و ثانياً من القضايا، فتركيبُها من المُفردات تركيبٌ لها اولاً، و لمّا فرغ فى الانتاج المتقدّمة شرع فى التّركيب الثّانى فقوله: «فلا يكون فى حكمها» اى: لا يكون فى حكم قضيّة واحدة احترازٌ عن الشّرطية فانّها مُركّبة من القضايا لكنّها فى حكم قضية واحدة و القضايا ثلاثه اقسام؛ احدُها يرجع فيها الى التسليم و القبول كالاوّليات و ثانيها ما لا يرجعُ فيها الى التّسيلم و القبول اصلاً و هى المطالب الكسبيّة و ثالثها ما يرجعُ فيها الى التّسليم و القبول ولكن اذا التفت و حقّقت لا يرجعُ فيها اليه كالمشهورات و المقبولات، فانّه ان سلمت بحسب الشّهرة و الاعتقاد، لكن اذا جرّد النّظر اليها و لو حظّت بالعقل الصّرف لم يسلم، و الاوّل لا يطلب الحجّة بخلاف الآخرين فما يحتجّ اليه ما شيء لا مرجوع فيه الى القبول و التّسليم كالنّظريات او شيء يرجع فيه اليهما لكن لا يرجع كالمشهورات و المقبولات فانّها و ان سلّمت بحسب الشّهرة و اذا التفت الاعتقاد لكن اذا جرّد النّظر اليها و لوحظت العقل الصّرف لم يسلّم، و الاوّلُ لا يطلب بالحجة بخلاف الاخيرين، فما يحتجّ اليه ما شى لا مرجوع فيه الى القبول و التّسليم كالنّظريات او شيء يرجع فيه اليهما، لكن لا يرجع كالمشهورات و اصناف ما يحتج به ثلاثة لابُدّ ان يكون بين الحجة و المحتجّ عليه تناسب و الّا لامتنع استفادة معرفته منه و حينئذٍ امّا ان يشتمل احدهما على الآخر اولاً فان اشتمل فالمشتمل ان كان المطلوب، فهو الاستقراء اذ المطلوب كليّ انّما يثبت يتحقّق الحكم فى جزئياته و الكلّى مشتملٌ على الجُزئيات كقولنا: كُلّ حيوان يحرّك فكّه الاسفل عند المضع، فانّه يستفاد من ثبوت الحكم فى الجزئيّات الّتى وقع الاستقراء فيها، و ان كان الحجّة فهو القياس و ذلک ظاهرٌ، و ان لم يشتمل احدها على الآخر فلابُدّ ان يكون هناک ثالثٌ يشتمل عليها و الّا لم يكن بينهما تناسبٌ مفيدٌ للعلم بالمطلوب تناسب مفيدٌ للعلم بالطملوب و هو التّمثيل فانّ العلّة الجامعة تشتمل على حكم الاصل و هو الحجّة و هو على حكم النّوع و هو المطلوب و انّما قال اصناف الحجة دون انواعها لانّ الحجّة الواحدة قد تكون قياساً و استقرائاً باعتبارين، كالقياس المقسّم و قد يكون قياساً و تمثيلاً باعتبارين، كما فى التّمثيلات و

اقول: التركيب الاوّل للقضايا، و الثّانى لما يتركّب عنها و لا يكون ى حكمها و هى الحُجج.

* اشارة الى القياس و الاستقراء و التّمثيل *

«اصناف ما يحتجّ به فى اثباب شيء لا رجوع فيه الى القبول و التّسليم او فيه رجوع اليه لكنّه لم يرجع اليه ثلاثة: احدها القياس، و الثانى الاستقراء و ما معه، و الثّالث التّمثيل و ما معه».

اقول: كُلّ حجة فهى انّما يتألّف عن قضايا و يتّجهُ الى مطلوبٍ يستحصل بـها و لا يمكن ان يكون كُلّ قضيّة مطلوبة بحجّة و الّا لتسلسل او دار فلابُدّ من الانتهاء الى قضايا ليس من شأنها ان تكون مطلوبة، بل هى المبادى للمطالب و هى الّتى يرجع فـيها الى القبول و التّسليم مما عددناه فى النّهج المتقدّم قبولاً امّا واجباً كما فى الاوّليّات و ما ذكر معها، او غير واجبٍ كما فى المقبولات او ما يجرى مجريها، و تسليماً امّا حقيقيّاً كما فى الذائعات، او غير حقيقيٍ كما فى المسلّمات فى بادى الرّاى.

و جميعُها قد يكون كذلک على الطلاق كالاوليّات المشهورة، و قد يكون بـحسب اعتبار ما كالذّائعات الصّرفة الّتى تكون باعتبار الشّهرة مقبولة مسلمة غنيّة عن البيان فهى

هو ما اذا كان العلة قطعيّة فيكون حينئذٍ معنى القياس هكذا: كلّما تحقّقت العلّة، تحقّق الحكم فى الفرع، لكنّ اللعة متحققةٌ فى الفرع فيتحقّق الحكم فيه و على هذا يكون ذكر الاصل حشـواً. فقوله: «و كنوع من التّمثيل»، عطف على قوله: «كالقياس المقسّم»، الّا انّ هذا تشبيهٌ لجزئى و ذلک تشبيهٌ كانّه قال الحجة قد تكون قياساً باعتبارٍ و ا ستقراءٍ باعتبارٍ، كما قد يكـون قـياساً باعتبارٍ و تمثيلاً باعتبار.

و المُراد بالمثال فى قوله: «ذكرُ المثال حشو هو الاصل» لانّه واقع فى التّمثيل مثالاً كما يقال: الجسم مؤلفٌ فيكون محدّثاً كالبيت لكنّ الاستقراء و التّمثيل اذا اطلقا اى لم يقيّد الاسـتقرآء بالتّام و التّمثيل بقطعيّة العلة لم يصدق على القياس. و فسّر الامام ما مع التّمثيل بما يستعمله الجدليّون من الحاق الغائب بالشّاهد بواسطة الطّرد و العكس و السّبر و التّقسيم و هو التّمثيل نفسه، م.

بذلك الاعتبار مبادٍ للجدل و باعتبار الحقّ غير مقبولة و لا مسّلمة مسلمّة بل محتاجة الى بيانٍ يحكم بكونها مسحقة امّا للقبول و التّسليم او للرّد و المنع و هى بذلك الاعتبار مسائل من العلوم، و لا يلتفت عند الاعتبار الثانى الى كونها مقبولة مسلّمة بالاعتبار الاوّل، فاذن كُلّ ما هو مطلوب بحجّة فهو امّا شى لا مرجوع فيه الى القبول و التّسليم، او فيه مرجوعٌ اليه لكنّه لم يرجع اليه و كلّ حجّة فانّما هى حجّة بالقياس الى شىء هو كذلك، و اصناف الحُجج ثلاثة و ذلك لانّ الحجّة و المطلوب لا يخلوان من تاسبٍ ما ضرروةً، و الّا لامتنع استلزام احدها الآخر فذلك التناسب يكون ما باشتمال احدها على الآخر، او بغير ذلك، فان كان بالاشتمال، فلا يخلو امّا ان تكون الحجّة هى المشتملة على المطلوب و هو القياس، او بالعكس و هو الاستقراء و ان لم يكن الاشتمال فلابدّ من ان يشملها ما به يتناسبان و هو التّمثيل.

و انّما قال: و اصناف الحُجج، و لم يقل و انواعها لانّ الحجّة الواحدة، قد تكون قياساً باعتبارٍ و استقراءٍ باعتبارٍ كالقياس المقسّم الّذى هو الاستقراءُ التّامّ و كنوع من التّمثيل يكون بالحقيقة بُرهاناً و يكون ذكر المثال فيه حشواً، لكنّ الاستقراء و التّمثيل اذا أُطلقا لم يقعا على ما يجرى منهما مجرى القياس فى افادة اليقين. و ما مع الاسقتراء الّذى ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء و يشبهه ممّا لا يقع فى المُحاوراة العلمية و ذلك لانّ الاستقراء الّذى يستوفى الاقسام حقيقة، اعنى: التّام فقد يقع فى البراهين، و الّذى يدّعى فى الاستيفاء و يؤخذ على انّه مستوفى بحسب الشّهرة، فقد يقع فى الجدل، و ما عداهما ممّا يخيّل انّه يشتمل على اكثر الاقسام و لا يدّعى فيه الاستيفاء فهو ليس بالاستقراء، بل يلحق به و يستعمل فى سائر الصّناعات و ما مع التّمثيل فكالقياس الاقترانى و كالتّمثيلات الخالية عن الجامع، اذ هى ليست بتمثيل فى الحقيقة، بل بحسب الظّنّ و الفاضل الشارح فسّر ما مع الاستقراء بالاستقراء التّامّ و هو قسمٌ منه و ما مع التّمثيل بما يستمعله الجدليّون و هو التّمثيل نفسه.

قوله: «و امّا الاستقراء[1] فهو الحكم على كلىّ بما وجد فى جزئياته الكثيرة مثل حكمنا

---

۱ - قوله: «امّا الاستقراء»، اذا حمل كلىٌّ على كلىّ لوجوده فى الجزئيّات فان جعلنا الكُلىّ

بانّ كل حيوانٍ يحرّك عند المضغ فكّه الاسفل استقراءٌ للنّاس و الدّواب و الطّير، و الاستقراء غير موجب للعلم الصّحيح، فانّه رُبماكان ما لم يستقرّه، بخلاف ما استقرّه مثل التّمساح فى مثالنا، بل رُبماكان المختلف فيه و المطلوب بخلاف حكمِهِ[۱] جميع ما سواه».

اقول: القياسُ و الاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر و الاوسط، فالقياس ان تقول: كلّ انسانٍ و فرسٍ و طائرٍ حيوانٌ و كلّ حيوان يحرّک فكّه الاسفل. و الاستقراءُ ان تقول: كُلّ حيوانٍ امّا انسانٌ او فرسٌ او طائرٌ و كلّها يحرّک فكّه الاسفل، فلا خلل فيه يقع من جهة الصّغرى، و الاستقراء عى الحصر تامٌّ و غيره ناقصٌ، و الاسم يقع مطلقاً على الناقص و الّذى بيّنه الشّيخ و هو لا يفيد غير الظّن فاستعماله فى البُرهان مغالطة و فى الجدل ليس بمُغالطة و لا يمنع الّا بايراد النّقض، و ما فى الكتاب ظاهرٌ.

قوله : «و امّا التّمثيل فهو الذّى يعرّفه اهل زماننا بالقياس و هو ان يحاول الحكم على الشّيء بحكم موجود فى شبهه و هو حكمٌ على جزوىّ بمثل ما فى جزوى آخر، يوافقه فى معنى جامع، و اهل زمانِنا يسمعون المحكوم عليه فرعاً و الشّبيه اصلاً و ما اشتركا فيه معنى و علّة، و هذا ايضاً ضعيف و اكّده ان يكون الجامع هو السّبب او العلاقه لكون الحكم افى المسمّى اصلاً».

اقول: بعض المُتكلّمين و الفقهاء يستعلمون التّمثيل، امّا المتكلّمون ففى مثل قولهم: للسّماء محدثٌ لكونهِ متشكّلاً كالبيت و يسمّون البيت و ما يقوم مقامه شاهداً و السّماء غالباً و المتشكّل معنى و جامعاً و المحدث حكماً، و لابُدّ فى التّمثيل التّامّ من هذِهِ الاربع، و الفقهاءُ لا يخالفونهم الّا فى اصطلاحات.

و اذا رُدّ التمثيل الى صورة القياس، صار هكذا السّماء متشكّل و كل متشكّل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكُبرى و ارده انواع التّمثيل ما اشتمل على جامعٍ

الاوّل اكبر و الثّانى اوسط و الجزئيات اصغر، كان قياساً و ان جعلنا الكلّى الثّانى اصغر و الجُزئيّات اوسط، فهو استقراء، فالقياس و الاستقراء مختلفان بتبادل الاصغر و الاوسط يظهر من المثالين المذكورين، م.

۱ – حكم، خ ل.

عدمي، ثمّ ما خلا عن الجامع، و اجودُها ما كان الجامع فيه علّةً للحكم و يثبتون تعليله به تارةً بالطّرد و العكس و هو التّلازم وجوداً[١] و عدماً و هو مع انّه يقتضى كلّ واحدٍ منهما علّةً للأُخرى، لا يجدى بطائل، لانّ التّلازم لو صحّ، لمّا وقع فى ثبوت الحكم فى الفرع تنازع، و تارةً بالتّقسيم و السّبر و هو ان يقال: تعليلُ الحكم اما بكون البيت متشكلاً او بكونه كذا و كذا، ثم يسبر فلا يوجد معلّلاً بشىءٍ من الاقسام الّا بكونِهِ متشكلاً فيلّعل به وهم يُطالبون اوّلاً بكون الحكم معّللاً، و ثانياً بحصر الاقسام، و ثالثاً بالسّبر فى المُزدوجات الثّانية فما فوقها ممّا يمكن.

و لو سلّم الجميع، لما أفاد اليقين ايضاً لانّ الجامع، رُبما يكون علّةً للحكم فى الاصل كونه اصلاً دون الفرع، او رُبما انقسم الى قسمين يكون احدُهُما علّةً للحكم اينما وقع دون الثّانى و قد اختصّ الاصل بالاوّل.

ثمّ ان صحّ كون الجامع علةً للفرع، كان الاستدلال بهِ بُرهاناً و التّمثيل بالاصل حشواً و موضع استعمال التّمثيل، الخطابة ثمّ الشّعر و يسمّى فى الخطابة اعتباراً و المنحج منه بسرعة برهاناً.

قوله : «و امّا القياس، فهو العمدة و هو قولٌ مؤلّفٌ من اقوال، اذا سلّم ما اورد فيه من القضايا، لزم عنه لذاته قول آخر».

القياسُ، قد يكون بالفاظ مسموعة، و قد يكون بافكارٍ ذهنيّةٍ و كذلک القول، فالقول المسموع، جنسٌ للقياس المسموع و الذّهنى للذّهنى و قد يورد الدّال على الجنس

---

١ - قوله: «و هو التّلازم وجوداً» و هو ثبوت الحكم عند ثبوت المعنى الجامع، فان كان المتلازمان جزئين، لم يفد و ان كانا كُلّيين فلو اقتضا عليه الجامع للحكم، لاقتضاء عليه الحكم للجامع لانّ كُلّ واحدٍ منها، يُلازم الآخر وجوداً و عدماً فيكون كُلّ واحدٍ منهما علّة للآخر و هو محال، و مع ذلک لا فائدة فيه لعدم النّزاع فى تحقّق الحكم لثبوت المعنى حينئذٍ و ايضاً الاستدلال دورىّ ليتوقّفُ كلية التّلازم على ثبوت الحكم فى الفرع لثبوت المعنى فلو اثبت الحكم فى الفرغ بالتّلازم الكلىّ، يلزم الدّور، م.

بالاشتراک او التّشابه فی حدّ ما هو کذلک[١] و القولُ الواحد الّذی یلزم عنه قول کالقضیّة المُستلزمة لعکسها لیس بقیاس، فالقیاس هو المؤلّف من الاقوال.

و لیس من شرط القیاس ان یکون ما اورد فیه مسلّماً ـ کما سیصرحُ به الشّیخ ـ بل من شرطِ کونِهِ قیاساً کونه بحیث اذا سلّم ما اورد فیه لزم عنه النّتیجة.

فانّ المورد فی الخُلف لا یکون مسلّماً اصلاً و القول اللازم انّما یتبع الاقوال فی الصّدق دون الکذب ـ کما مرّ فی باب العکس ـ

و قوله: «لزم عنه»، یشتمل ما یلزم لزوماً بیّنا کما فی القیاسات الکاملة و ما یلزم لزوماً غیر بیّن کما فی غیرها.

قوله «لذاته»، یُفید انّها لا تستلزمُ القول الآخر لاضمارها علی قول لم یصرّح بـه او یکون بعضاً فی قوّة قولٍ آخر، بل لکونها تلک الاقوال فحسب و امّا الاقوال الّتی یـلزم عنها قول بشرط اضمار قول آخر ـ کما سیاتی فی قیاس المساواة ـ و امّا الّتی یلزم عنها قول لکون بعضها فی قوّة قولٍ آخر، فکما لو قلنا الجسم ممکن و الممکنُ محدثٌ فالجسم لیس بقدیم و انّما لزم عنها ذلک لکون الثّانی منهما فی قوّة قولنا: الممکن لیس بقدیم.

و قد یزداد فی هذا الحدّ قیدان آخران، فیقال: قولٌ آخر متعیّینٌ اضطراراً، و فائدة قید التّعیین انّ قولنا فی الکشل الاوّل ـ مثلاً ـ لا شیءُ من الحجر بحیوان و کُلّ حیوان جسمٌ، لیس بقیاس، اذ لا یلزم عنه قول یکون الحجر فیه موضوعاً، مع انه یلزم عنه قولٌ آخر و هو قولنا: بعض الجسم لیس بحجر. و فائدة قیدُ الاضطرارِ انّ بعض الاقوال، قدیلزم عنها قولٌ فی بعض الموادّ، دون بعض، کما اذا اقترن قولنا: لا شیء من الفرس بـانسان تـارةً بقولنا: و کُلّ انسانٍ ناطقٍ و تارةً بقولنا: و کُلّ انسانٍ حیوانٍ، فانّه یلزمُ عن الاوّل لا شیء من الفرس بناطق، و لا یلزم عن الثّانی مثل ذلک، فلا یکون ذلک اللّزوم ضروریاً. و فرّق

---

١ - قوله: «و قد یورد الدّال علی الجنس بالاشتراک او التّشابه فی حدّ ما هو کذلک»، ای لمّا کان القول، یقال علی المسموع و علی المعقول کما انّ القیاس یقال علیهما، جاز ان یذکر فی حدّه و انّما احتیج الی ذلک، لانّ القیاس المعقول یکفی اذا کان المطلوب برهاناً و امّا الازبعة الاُخری فهی محتاجة الی القیاس المسموع، م.

بین ما یلزم لزوما ضروریّاً عنها[1] و بین ما یلزم عنها قول ضروریّ، فالمُراد هو الاوّل فانّ من الاقیسةِ ما یلزم عنها قولٌ ممکنٌ و لکن لزوماً ضروریاً.

[قوله :] «و اذا اوردت القضایا فی مثل هذا الشّیء الّذی یسمّی قیاساً او استقراء او تمثیلاً سمیّت حینئذٍ مقدّمات، و المقدّمة صارت جزء قیاسٍ او حجّة، و اجزاءُ هذه الّتی تُسمّی مقدّمة الذّاتیّة الّتی تبقی بعد التحلیل الی الافراد الاوّل الّتی لا یترکّب القضیّة من اقلّ منها تسمّی حینئذ حدوداً، و مثال ذلک کلّ «ج»، «ب» و کلّ «ج»، «ا» یلزم منه أنّ کلّ «ج»، «ا»، کلّ واحد من قولنا[2] ـ کلّ «ج»، «ب» و کلّ «ب»، «ا» مقدّمة، و «ج» و «ب» و «ا» حدود.

و قولنا و کلّ «ج»، «ا» نتیجة و المرکبّ من المقدّمتین علی نحو ما مثّلناه، حتّی لزم عنه هذه النّتیجة هو القیاس، و لیس من شرطِهِ ان یکون مسلّم القضایا، حتّی یکون قیاساً بل من شرطه ان یکون بحیث اذا سلّمت قضایاه، لزم عنها قول آخر فهذا شرطُهُ فی قیاسیّته فرُبما کانت مقدّماته غیرُ واجبة التّسلیم و یکون القول فیها قیاساً لانّه بحیث لو سلّم ما فیه علی غیر واجبه، کان یلزم عنه قول آخر».

اکثرهُ ظاهر. و انّما قال: «و اجزاء هذِهِ الّتی تسمّی مقدّمة الّتی تبقی بعد التّحلیل»، لانّ المقدّمة قد تشتملُ علی اجزاءٍ لفظیّةٍ زوائد تجری مجری المحشوّ، فلا تکون هی ذاتیّة، و من الذّاتیّة، ما لا یبقی بعد التّحلیل و هو الصّوریّة کالرّابطة و الجهة و حرف السّلب و جمیع ذلک لیست بحدود بل الحدود هی الذّاتیّة الباقیة بعد التّحلیل الی اجزاء القضیّة و انّما سمیّت «حدوداً» لانّها تشبه حدود النّسب المذکورة فی الرّیاضیّات و هی الارکان الّتی تقع النسبة بینها.

* اشارةٌ خاصّةٌ الی القیاس *

---

۱ – قوله: «و فرق ما بین ما یلزم لزوماً ضروریاً عنها» جواب سؤال و هو النّقض بالمقدّمات المُمکنة، فانّه لا یلزم منها ضروری و الجواب انّ المرادُ اللزوم الضروری، لا اللازمُ الضّروری، م.

۲ – «قولینا» خ، ل.

«و القياس على ما حقّقناه، نحن على قسمين: اقترانيٌّ و استنائيٌّ، فالاقترانى، هو الّذى لا يتعرّض فيه التّصريح باحد طرفى النّقيض الّذى فيه النّتيجة بل نّما يكون فيه بالقوّة مثل ما اوردنا فى المثال المذكور، و امّا الاستثنائى، فهو الّذى يتعرّض فيه للتّصريح بذلک مثل قولک: ان كان عبدالله غنيّاً، فهو لا يظلم، لكنّه غنيٌّ فهو اذن لا يظلم، فقد وجدت فى القياس احد طرفى النّقيض الّذى فيه النّتيجة بعينها. و مثل ذلک قولک: ان كانت هذه الحمّى حمى يوم، فهى لا تغيّر النبض تغيراً شديداً لكنّها غيّرت النّبض تغييراً شديداً فينتجُ انّها ليست حمّى يوم فتجد فى القياس احد طرفى النّقيض الّذى فيه النّتيجة و هو نقيضُ النّتيجة، و الاقترانيّات قد تكون من حمليّات ساذجة، و قد تكون من شرطيّات ساذجة و قد تكون مركّبة منهما و الّتى يكون من شرطيّات ساذجة، فقد تكون من متّصلات ساذجة، و قد تكون من منفصلات ساذجة، و قد تكون مركّبة منهما.

فامّا عامّة المنطقيّن، فانّهم تنبّهوا للحمليّات فقط و حسبوا انّ الشّرطيّات لا يكون الاستثنائيّة فقط، و نحن نذكر الحمليّات باصنافها، ثمّ نتبعها ببعض الاقترانيّات الشّرطيّة الّتى هى اقرب الى الاستعمال و اسدّ علوقاً بالطبع، ثمّ نتبعها بالاستثنائيّات، ثمّ نذكر بعض الاحوال الّتى يعرض للقياس و قياس الخلف. و نقتصر فى هذا المختصر على هذا».

المنطقيّون، قسّموا القياس الى ما يتألّف من حمليّات او شرطيّات، و خصّوا الشّرطيّات بالاستثنائيّات لانّهم لا يتنبّهون للشّرطيّات الاقترانيّة فانّ المورد فى التّعليم الاوّل هى الحمليّات الصّرفة و الاستثنائيّة الموسومة بالشّرطيّات لا غير، فلمّا وقف الشيخ لاخراج الشرطيّات الاقترانيّة من القوّة الى الفعل فحقّق انّ القياس انّما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيّات و الاستثنائيّات. و باقى الفصل ظاهر.

* اشارةٌ خاصّةٌ الى القياس الاقترانىّ *

«القياسُ الاقترانى، يوجد فيه شىءٌ مشتركٌ مكرّرٌ يسمّى «الحدّ الاوسط» مثل ماكان فى مثالنا السّالف و يوجد فيه لكلّ واحدة من المتقدّمتين شىءٌ يخصّمها مثل ماكان فى مثالنا «ج» فى مقدّمة و «ا» فى مقدّمة و توحّد النتيجة انّما يحصل من اجتماع هذين الطّرفين، حيث قلنا: فكلّ «ج»، «ا» و ما صار منهما فى النّتيجة موضوعاً او مقدّماً مثل «ج» الّذى كان فى مثالنا فانّه يسمّى «الاصغر» و ماكان محمولا فيه او تالياً مثل «ا» فى مثالنا فانّه

يسمّى «الاكبر» و المقدّمة الّتى فيها الاصغر يسمّى «الصّغرى» و الّتى فيها الاكبر يسمّى «الكُبرى» و تأليفهما تسمّى اقتراناً و هيئة التّأليف من كيفيّة و ضع الاوسط عند الحدّين الطرفين يسمّى «شكلاً» و ماكان الاقترانات مُنتجاً يسمّى «قياساً».

هذا الفصل، يشتملُ على ذكر المُصطلحات و هو ظاهرٌ و الاوسط سمّى اوسطاً لانّه واسطة بين حدّى المطلوب بها بيّن الحكم باحدهما على الآخر، و الاصغر سمّى اصغراً، لاحتمال كونه جزئيّاً تحت الاوسط فى التّرتيب الطبيعىّ عن اقتناص الحكم الكُلىّ الايحابى، و الاكبر سمّى اكبراً لكونه كليّاً فوق الاوسط فى ذلک الترتيب.

و **الفاضل الشارح** اوردَ هيهُنا اشكالين[1] الاوّل؛ انّا اذا قلنا: «ا» مساوٍ لـ«ب» و «ب»

---

۱ - قوله: «و الفاضل الشارح اورد هيهُنا اشكالين»، لمّا ذكروا انّ القياس الاقترانى ،لابُدّ فيه من امر مشترک هو الحد الاوسط ورد انّ القياس قد ينتجُ بلا تكرر حدّه و قد لا يُنتج مع تكرّر الحدّ، امّا الاوّل فكقولنا: «ا» مساوٍ لـ«ب» و «ب» مساوٍ لـ«ج»، يُنتج «ا» مساوٍ لـ«ج» و كقولنا: الدّرّةُ فى الحقة و الحقّة فى البيت، يُنتج الدّرة فى البيت و امّا الثّانى فكقولنا: الانسانُ حيوان و الحيوان جنسٌ و لا ينتج انّ الانسان جنس.

و أُجيب بانّ الحيوان الّذى حمل عليه الجنس، غير الحيوان الّذى حمل على الانسان، لانّ الحيوان الّذى حمل عليه الجنس هو الحيوان بشرط ان لا يكون معهُ غيره و هو صورة عقلية مجرّدة، و المحمول على الانسان، هو مطلق الحيوان الذى لا شرط فى اصلاً فلم يتكرّر فيه الوسط و هو ضعيف من وجوه: الاوّل انّ الحيوان الذى حمل عليه الجنس، لو كان غير محمول على الانسان او غيره، فلا يكون محملاً على شىءٍ من الحقايق اصلاً فضلاً عن ان يكون مقولاً على كثيرين مُختلفين بالحقايق، فلا يكون جنساً فالحيوانُ الذى حمل عليه الجنس، لا يكون جنساً و انّه محال. و الثّانى انّ الشّيخ صرّح فى «الشفاء» بان الحيوان بشرط لا شىء، ليس بجنس، بل مادّة فكيف يحمل عليه الجنس؟ الثالث انّ الحيوان بشرط لا شىء، لمّا كان جزئاً للنّوع متقدماً على النّوع فى الوجود، لتقدّم الجُزء على الكُلّ بالضّرورة، فلا يكون الفصل مقوماً له اذا الفصل مع النّوع فى الوجود، لانّه الجُزءُ الاخير له و ما مع الشّىء لا يقوم ما قبله فيلزم ان لا يكون جنساً. الرّابع انّ الجنس لو كان بشرط لا شىء و هو جزءُ الماهيّة، كان جنس الجنس جزئاً سابقاً عليه فى الوجود، فيكون ثبوت جنس الجنس للنّوع اقدم من ثبوت الجنس له و قد ابطله الشيخ فى «الشفاء» اجاب الشّارح عن الاشكال الاوّل، بانّ المساوى، لمساو لـ«ج»، ان لم يغاير

مساوٍ لـ«ج» انتج فـ«ا» مساوٍ[1] لـ«ج» و المتكررّ هيهُنا ليس حداً فى المُقدّمتين، بل جزء حدّ من احديهما و جزء تامّ من الأُخرى و كذا اذا قُلنا الدّرّة فى الحقّة و الحقّة فى البيت فالدرّة في البيت، و الثّانى اذا قُلنا: الانسان حيوان و الحيوانُ جنس تكرّر الحدّ بتمامه و لم ينتج، ثمّ قال و اجيب عن هذا بانّ الحيوان الّذى هو جنس، ليس هو الّذى يُقال على الانسان و ذلک لانّ الاوّل بشرط لا شيء و الثّانى لا بشرط شيء، فاذن المعنى مختلف.

و هو ضعيفٌ، لانّ الحيوان الّذى هو الجنس، لو لم يكن مقولاً على الانسان جنساً و ايضاً هو جزء و الجزء سابق فى الوجود فكيف يقوّمه الفصل. و ايضاً يلزم منه ان يكون جزءُ الجزء الّذى هو الجنس الاعلى سابقاً فى الوجود فكيف يقوّمه الفصل و ايضاً يلزمُ منه ان يكون جزء الجزء الّذى هو الجنس الاعلى سابقاً فى الوجود على الجُزء الّذى هو الجنس، بخلاف ما ذكرتموه.

و شنّع فى جميع ذلک على الشيخ، ثم قال: يشبه ان يكون الجواب انّ الحيوان الّذى يحمل عليه الجنس، هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضاً محمولاً على غيره، فالّذى يحمل على الانسان هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضاً محمولاً على غيره، فالّذى يحمل على الانسان هو المحمول عليه فقط و بين الامرين فرق.

و قول: الجواب عن اشكاله الاوّل انّا اذا قلنا «ا» مساوٍ لـ«ب» و «ب» مساوٍ لـ«ج» فـ«ا» مساوٍ لـ«ج» فقد وضعنا القول فى القضيّة الثانية على «ب» الّذى هو جزءٌ من احد حدّى القضيّة الأُولى مكانه فى القضيّة الثّانية و يكون ذلک كما اذا قلنا: زيدٌ مقتول بالسّيف و السّيف آلةٌ حديدّيةٌ، فزيد مقتول بآلةٍ حديديّةٍ، فهذه القضيّة هى القضيّة الاولى الّا انّ السّيف قد حذف منها و اُقيم مقامه ما هو مقولٌ عليه، ثمّ لا يخلو امّا ان يكون بين مفهوم المقتول بالسّيف و مفهوم بآلة حديديّة تغايرٌ، يقتضى ان يكون احدهما المحمول على

قولنا مساوٍ لـ«ب»، فلم يكن قياساً لانّ النّتيجة هى بعينها المقدّمة الاولى حينئذٍ و ان غايرتها، فيكون فى قوّة قولنا «ا» مساوٍ لـ«ب» و المساوى لـ«ب» مساوٍ لمساو لـ«ج» فـ«ا» مساو لمساو لـ«ج» لـ«ب» مساو لمساو «ج». و عن الثّانى انّ الحيوان المحمول على الانسان، هو الحيوان من حيث هو و الحيوان الموضوع للجنس هو الحيوان بشرط العموم، فلا حدّ اوسط هيهنا، م.

١ - «مساوٍ لمساو»، خ، ل.

الآخر او لا يكون بينهما تغاير اصلاً بل هما بمنزلة لفظين مُترادفين يُعبّران عن شيءٍ واحدٍ و على التّقدير الاوّل كان قولنا: زيدٌ مقتولٌ بالسّيف و السّيف آلةٌ حديديّة فى قوّة قياس صورتهُ زيد مقتولٌ بالسيف و المقتول بالسّيف هو المقتول بآلة حديدية الّذى ظنّناه نتيجةً فهو بعينه قولنا: زيدٌ مقتولٌ بالسّيف الّذى ظنّناه مقدّمة و حينئذٍ لم يكن بينهما فرق لانّ محمولهما اسمان مُترادفان الّا انّ احدهما يشتملُ على جزءٍ هو لفظة «ما» و الثانى يشتمل على جزءٍ هو ما يقوم مقام ذلک اللفظ و المرادُ منهما شيءٌ واحد و قس عليه المثالين المذكورين و ما يجرى مجريهما الّا انّ المثال الثانى انّما يشبه الاوّل اذا قلنا فيه فالدرةّ فيما هو فى البيت و يتوصّل من ذلک الى قولنا فالدرّة فى البيت باضافة مقدّمة اُخرى اليه هى قولنا و كلّ ما هو فيما هو فى البيت فهو فى البيت على ما سيأتى فيما بعد ان شاء الله.

و [الجواب] عن اشكاله الثّانى: انّ الجواب الاوّل و هو انّ الحيوان الّذى هو الجنس، غيرُ الّذى هو المقول على الانسان حقّ، لكن ليس وجه التّغاير انّ احم هما بشرط لا شيء و الثّانى لا بشرط شيء فانّ كليهما لا بشرط شيء فانّ شرط الشّيء هيهُنا يُراد به ما من شأنه ان يدخل فى مفهوم الحيوان عند صيرورتِهِ محصّلاً بل وجه التّغاير انّ احدهما مأخوذٌ مع شيء و ان لم يكن اخذُ ذلک الشّيء شرطاً فى مفهومه ليتحصّل، و الثّانى ليس مأخوذاً مع شيء و ان جاز ان يؤخذ مع شيء و بيانه انّ الحيوان المقول على الانسان، ليس بعامّ و لا خاصّ، اذ يمكن حمله على زيد كما امكن حمله على الانسان و الّذى هو الجنس فهو من حيث هو جنس عامّ مركّب من الاوّل و من معنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو جنس على شيء ممّا هو تحتهُ و فرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصيّره جنساً و بين ما قد عرض له ذلک، فالمحمول هو الاوّل و الجنسُ الثّانى و ما اجاب به على سبيل الشکّ فهو الجواب و لكن ينبغى ان يفهم من المحمول على الانسان، بشرط ان يكون ايضاً محمولاً على غيره انّه مشروط بذلک فى صيرورته جنساً لا فى كونه محمولاً على الانسان، و من المحمول على الانسان فقط، انّه محمول عليه فقط، و الاصوب ان يقال الحيوان الّذى هو الجنس هو المحمول على الانسان و غيرُهُ من حيث هو كذلک و الّذى يحمل على الانسان هو المحمول عليه لا مع قيد آخر و هذا البحث غيرُ متعلّق بهذا الموضع الّا الشّارح لمّا اورده فقد لزمنا ان نبحث عمّا هو الحقّ فيه.

* اشارةٌ الى اصناف الاقترانيّات الحمليّة *

«امّا القسمة، فيوجب ان يكون الحدّ الاوسط امّا محمولاً على الاصغر موضوعاً للاكبر و امّا بعكس ذلك، و امّا محمولاً عليهما جميعاً، و امّا موضوعاً لهما جميعاً، لكنّه كما انّ القسم الاوّل و يسمّونه الشكل الاوّل قد وجد كاملاً فاضلاً جدّاً بحيث تكون قياسيّته ضروريّة النّتيجة بيّنة بنفسها، لا يحتاج الى حجّة، كذلك وجد الّذى هو عكسه بعيداً عن الطّبع، يحتاجُ فى ابانة قياسيّة ما ينتج عنه الى كلفة شاقّة مُتضاعفة و لا يكاد يسبق الى الذّهن و الطّبع قياسيّته و وجدا القسمان الباقيان و ان لم يكونا بيّنتى قياسيّة ما فيهما من الاقيسة قُربتين من الطّبع يكاد الطّبع الصّحيح يفطن لقياسيّتهما قبل ان يبيّن ذلك، او يكاد بيان ذلك يسبق الى الذّهن من نفسه فيلحظ لميّة قياسيّته عن قريب و لهذا صار لهما قبول و لعكس الاوّل اطّراح، و صارت الاشكاا الاقترانيّة الحمليّة المُلتفت اليها ثلاثة و لا يُنتج منها شيء عن جُزئيّين، و امّا عن سالبتين ففيه نظرٌ، سنشرح لك».

اقول: المُتقدّمون قسمّوها الى ما يكون الاوسط محمولاً فى احدى المُقدّمتين موضوعاً فى الأُخرى، و الى ما يكون موضوعاً فيهما، و الى ما يكون محمولاً فيهما فاخرجت القسمة الاشكال الثلاثة و لم يعتبروا انقسام الاوّل الى قسمين فلم يخرج الشّكل الرّابع من قسمتهم، و المتأخّرون لمّا تنبّهوا لذلک، اعتذروا لهم بانّ الرّابع قد حذفوه لبُعدِهِ عن الطّبع و ذلک لانّ الاولى هو المُرتّب على التّرتيب الطبيعىّ و الرّابع مخالف له فى مقدّمتيه جميعاً فهو بعيدٌ جدّاً عن الطّبع، و اذا كان من عادتهم بيان الشّكلين الآخرين بعكس احدى المُتقدّمتين ليرجع الى الشّكل الاوّل، و وجدوا بيان الرابع محتاجاً الى عكس المُتقدّمتين جميعاً حكموا بانّه يشتمل على كُلفة شاقّة مُتضاعفة.

و اعلم انّ الشّكلين الاخرين و ان كانا يرجعان الى الاوّل بعكس احدى المُقدّمتين، فليسا بحيث يكون الاوّل مغنياً عنهما و ذلک لانّ من المُتقدّمات ما يكون له وضع طبيعىّ يغيّره العكس عن ذلک، كقولنا: الجسم منقسمٌ و النّار ليست بمرئيّة، فانّ عكسهما، ليس بمقبول عند الطّبع ذلک القبول، و امثالها انّما يختصُّ بالوقوع فى شكل من الاشكال بعينه، لا ينبغى ان يتكلّف بردّها الى غير ذلک الشّكل، و اذا كان ذلک كذلک، فللشّكل الرّابع

أيضاً غناءٌ لا يقوم غيره مقامه، امّا فى الضّروب الّتى ترتدّ بقلب المقدّمات[۱] الى الشّكل الاول فلانّ من المطالب ما هو كذلک، و امّا فى الضّروب الّتى لا ترتدّ بقلب المقدّمات الى الشكل الاوّل فللمقدّمات و المطالب جميعاً.

و اعلم انّ القياس ينقسم الى كاملٍ و الى غيرُ كاملٍ، و الكاملُ فى الحمليّات هو اكثر ضروب الشكل الاوّل لا غير و هذه قسمة القياس بحسب العوارض. قوله: «و لا يُنتج منها شيءٌ عن جزئيّتين»، و ذلک لانّ ما يتعلّق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون مُتّحداً فيهما و يمكن ان لا يكون، فلا يُنتج الايجاب و لا السّلب.

قوله: «امّا عن سالبتين ففيه نظرٌ»، المنطقيّون قد حكموا بالقول المطلق، انّ القياس لا ينعقدُ عن سالبتين و الشيخ قد حقّق انعقاده فى بعض الصّور و هو ان يكون السّالبة فى احدى المقدّمتين فى قوّة المُوجبة و لذلک قال: ففيه نظر.

قوله : «الشّكل الاول: هذا الشّكل شرطه[۲] فى ان يكون قياساً ينتج القرينة ان يكون صغراه موجبة او فى حكمها بان كانت ممكنة اوكانت وجوديّة يصدق ايجاباً كما يصدق سلباً فيدخل اصغره فى الاوسط و يكون كُبراه كلية ليتعدّى حكماً الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل فى الاوسط».

اقول: المحصورات الاربع، ممكنةُ الوقوع فى كل مقدّمة فالاقترانات الممكنة بحسبها تكونُ ستّة عشر، فى كل شكل، لكن بعضها ينتج و يسمّى قياساً، و بعضها لا ينتج و سمّى عقيماً.

و اذا اعتبرت الجهات فى المقدّمتين فى الضروب المُنتجة، حصلت ضروب من

---

۱ - قوله: «امّا فى الضّروب الّتى ترتدُّ بقلب المقدّمات»، اى تبديل الصّغرى بالكبرى، اذا الرّابع يرتدُّ الى الشّكل الاوّل تارة بتبديل المُقدّمتين، و اُخرى بعكسها فلانّ من المطالب ما يحصل من المقدّمات المُترتّبة على هيئة الشّكل الرّابع، فلم ينظم القياس على نهج الشّكل الاوّل، كان اللازم عكس المطلوب و يعبّر عن النّظام الطّبيعى. و الاكثرُ فى قوله: «و هو اكثرُ ضروب الشّكل الاوّل»، مستدركٌ، لانّ مجموع ضروبه بيّنة الّا اذا اعتبرت الجهات، م.

۲ - من شرطه، خ ل.

الختلطات عددها ما يحصل من ضروب عدد تلك الجهات فی نـفسه، و لكـلّ شكـل شرائط فی ان ينتج هی اسباب الانتاج و فقدانها سابب العقم.

فللشّكل الاوّل شرطان: الاوّل كون الصُّغری موجبة او فی حكم الموجبة [١] ای: تكون

---

١ - قوله: «الاوّل كونُ الصّغری موجبةً او فی حكم المُوجبة»، اذا كانت الصغری، سالبةً ممكنةً او وجوديّةً لا دائمة، يُنتج لانّ السّالبة المُمكنة يلزمها موجبتها و موجبتها تُنتج فيكون سالبتها منتجةً لانّ لازم اللازم لازم، فيقال: متی صدقت لا سالبة الممكنة مع الكُبری، صدق موجبتها مع الكُبری و متی صدقت مع الكُبری، صدقت النتيجة هو المطلوب الّا انّ النتيجة تكون مـمكنةً موجبةً و كذلک فی الوجوديّة اللادائمة لكنّها تنتج بوجهين، فان لها لازمين الموجبة اللادائمة و الموجبة اللاضرورية، فهو تنتجُ بالوجهين معاً.

فان قيل: قول الشيخ، يجبُ ان يكون الصّغری موجبةً او فی حكمها، بان كانت ممكنة يكـون الاصغر فی الوسط، دالٌ علی انّ الصّغری اذا كانت ممكنة يكون الاصغر داخلاً فی الوسط، و ليس كذلک، لانّ الحكم فی الكبری، علی ما هو الوسط بالفعل، فلا يتناول مـا هـو الاوسـط بالامكان لجواز ان لا يخرج الی الفعل اصلاً، فنقول: المُراد مادة الامكان الّتی يكون الحكـم الايجابی فيها حاصلٌ بالعفل، فيتحقّقُ لاندارج. و الی السّؤال و الجواب، اشار بقوله: «ينبغی ان يحمل علی ما يكون ممكناً فی طبيعتة و الحكم الايجابی حاصلٌ فيه بالفعل». فان قلت: اذا لم يتحقّق الاندارج، حيثُ الصّغری ممكنةٌ لم يحصل الانتاج به، فنقول: لا نسلّم، بل يعلم انتاجها بطريق آخر غير الاندارج البيّن، كما يجیءُ و امّا نظر الشارح بانّ الصّغری السّالبة الّتی فی حكم المُوجبة لم تنتج بالذّات، بل بواسطةِ استلزامها الموجبة، فمندفعٌ لانّ المُراد بالاستلزام الذّاتی، فی تعريف القياس، ليس انّه لا بكون بواسطة اصلاً و الّا خرج البيان بالعكس المُستوی، بل انّه لا يكون بواسطة مقدّمة غريبة و هی ما يُغاير حدودها، حدود القياس و المـوجبة بـالقياس الی السّالبةِ ليست كذلک، ثمّ انّه ان اراد ان يدفع اعتراضه بالتّحقيق فی المقام و هو انّ موحبة القضيّة المُركّبة، ليست مُغايرةً لسالبَتها فانّ كلاً منهُما ربط المحمول فيه بالموضوع ربطاً يحتمل الطّرفين، كما فی الامكان الخاصّ، او ربطاً موجوداً فی الطّرفين كما فی الوجوديّة اللادائمة المُـوجبة و السّالبة محصّلهما ربط مشتمل علی الايجاب و السّلب و الفرق بينهما ليس الّـا فـی اللـفظ و النّتيجة لا يلزمُ السّلب او الايجاب اللفظيين، بل انّما يلزمُ بسبب اشتمال القضيّة علی النّسـبة المُركّبة فالانتاجُ لمّا كان للنّسبة المُركّبة و هی حاصلة فی السّالبة، فتكون انتاجاً ذاتياً و حاصلُ

سالبة يلزمها موجبة، او مساوية لها كموجبة الوجوديّة اللادائمة، فان هذه السّوالب قد ينتج بقوّة تلك الموجبات و يكون النتائج هى نتائج المُوجبات و الممكنة.

فيقول الشيخ: «ان يكون صُغراهُ موجبة او فى حكمها بان كانت مُمكنة»، ينبغى ان يحمل على ما يكون ممكناً فى طبيعتة و الحكمُ الايجابى، حاصلٌ فيه بالفعل، لانّ الممكن الصّرف، لا يقتضى دخول الاصغر فى الاوسط بالعفل.

و قد حكم الشيخ به هيهُنا فانّه قال: «فيدخل اصغره فى الاوسط»، و اعلم ان هيهُنا موضعُ نظرٌ و ذلک انّ مثل هذ القياس، اعنى الّذى يكون صغراه فى قوّة الموجبة، لا يكون منتجاً لذاته، بل لغيره و قد اعتبر هذا القيد فى حدّ القياس و التّحقيق فيه انّ السّلب و الايجاب فى امثال هذه القضايا، انّما يكونان فى العبارة فقط و يكون ربط محمولاتها الى موضوعاتها فى نفس الامر بالامكان المحتمل للطّرفين او الوجود المشتمل عليهما فهى انّما تنتج لتلک النسبة لذاته لا الايجاب و السّلب اللفظيّين و هذا الشّرط اعنى الاوّل يُفيد دخول الاصغر فى الوسط، الّذى به يعلم انّ الحكم الواقع على الاوسط، شاملٌ للاصغر الدّاخل فيه و لولاه لما علم انّ ذلک الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط، ام لا؟ فانّ كلا الامرين محتملٌ كما انّ الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس و لا يقع على الحَجَر و هما خارجان عنه.

و الشّرط الثّانى، كونُ الكُبرى كليةً و هذا الشرط يفيد تأدية الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخلُ فى الوسط و لولاه لما علم انّ جزء الّذى وقع عليه الحكم من الوسط، هل هو الاصغر، ام لا؟ فانّ كلا الامرين محتملٌ كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يقع على النّاطق و لا يقع على النّاهق و هما داخلان فيه.

هذا الكلام، انّ انتاج السّالبة المُركّبة للايجاب المُشتملة هى عليه لا لانّها فى قوّة موجبتهما المُركّبة و ذلک لانّه لا فرق بين الموجبة و السّالبة فى المعنى و الموجبةُ يُنتج بالذّات فتكون السّالبة مُنتجةً بالذّات اذ الانتاج بحسب المعنى و لا فرق فى المعنى، و هذا كلام محقّقٌ لكنّه يُنافى ما ذكره اوّلاً انّ هذه السّوالب تُنتج بقوّة تلک الموجبات و قد شرحناهُ و كان كلامُ الشيخ ليس الّا هذا و هو انّ صُغراه امّا موجبة او فى حكمها بسبب اشتمالها على الايجاب، لا بسبب استلزامها لموجبتها، م.

و قد ظهر ممّا تقرّر، ان حكم النّتيجة فى الضّرورة و اللاضرورة و الدوام اللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصّغرى فعلية لانّ اصغر اذا كان داخلاً فى الوسط بالفعل، كان الحكم عليه حكماً على الاصغر، ایّ حكمٍ كان.

قوله : «و قراينه القياسيّة بيّنة الانتاج».

فهذان الشّرطان، اعنى: ايجاب الصّغرى و كلية الكُبرى، يوجدان معاً فى اربع قرائن من السّتّة عشر المذكورة، فانّ الايجاب امّا كلّيٌ و امّا جزئى و الكُلّية امّا ايجابية او سلبيّة و مضروبُ الاثنين فى نفسه اربعة، فاذن القرائن القياسية اربعةٌ و الباقية عقيمة لفقدان احد الشّرطين او كليهما، و اذا كانت الصّغريات موجّهة بجهات تسلتزم سالبتها موجبتها، كانت القرائن القياسّية، ثمانية و جميع هذا القرائن، بيّنةُ الانتاج فى هذا الشكل لما نذكره.

قوله : «فانّه اذاكان كلّ «ج» هو «ب» ثم قلت كلّ «ب» هو بالضّرورة او بغير الضّرورة «ا» كان «ج» ايضاً «ا» على تلك الجهة».

هذا هو الضّرب الاوّل فينتجُ موجبة كليّة تابعةٌ للكبرى فى الضّرورة و اللاضرورة.

قوله : «و كذلك اذا قلت: بالضّرووة لا شيء من «ب»، «ا» او بغير الضّرورة دخل «ج» تحت الحكم الاوّل لا محاله».

و هذا هو ضرب الثّانى و ينتجُ سالبةً كليةً كذلك.

قوله : «و كذلك اذا قلت بعض «ج»، «ب» ثمّ حكمت على «ب» اى حكمان من سلبٍ او ايجابٍ بعد ان يكون عامّا لكلّ «ب» يدخل ذلك البعض من «ج» الذى هو «ب» فيه».

فيكون قراينه القياسيّة هذه الاربع و هذان الضّربان صغراهُما موجبةً جزئيةً و كُبراهما كليّةً امّا موجبة او سالبة و هما الثّالث و الرّابع، و الثّالث يُنتجُ موجبة جزئية، والرّابع سالبةً جزئية فهذه هى الضّرورب الاربع و قد انتجت المحصورات الاربع.

قوله : «و ذلک اذا كان كل «ج»، «ب» بالفعل، كيف كان و امّا اذا كان كل «ج»، «ب» بالامكان، فليس يجب ان يتعدّى الحكم من «ب» الى «ج» تعديّاً بيّناً».

اقول: معناه انّ كون انتاج هذه القرائن[1] و كون النتيجة تابعة للكُبرى الجهات المذكورة، انّما يكون بيّناً اذا كان الاصغر داخلاً بالفعل فى الاوسط و ذلک يكون فى الصّغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة، يلزمها موجبة فعليّة، امّا اذا كانت الصّغرى بالامكان فليس تعدّى الحكم من الاوسط الى الاصغر تعدّياً بيّناً بل انّما يتعدّاه بالقوة فقط و يحتاج الى بيان.

و الحاصل: انّ قياسات هذا الشّكل، كاملةٌ اذا كانت الصّغرى فعليّة، و غير كاملة اذا كانت مُمكنة، الصّغرى الّتى يكون الحكم فيها بالقوّة امّا ان يؤلّف مع كبرى ايضاً بالقوّة، او مع كبرى فعليّة و لكن غير ضروريّة او مع كبرى ضروريّة فهذه ثلاث اختلاطات محتاجة الى البيان.

و كان من عادة المنطقيّن بيانها بالخلف و الرّد الى الاختلاطات الفعليّة من الشّكلين الآخرين و ليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبطٍ كثير و سوء ترتيب، فعدل

---

۱ - قوله: «و معناه انّ كون انتجاج هذه القرائن» حمل كلام الشّيخ على انّ الانتاج فى شكل الاوّل، انّما يكونُ مَبيناً اذا كان الصّغرى بالفعل، امّا اذا كانت بالقوّة، فلا لعدم اندراج الاصغر فى الاوسط الّا بالقوّة، فالصّغرى امّا بالفعل او بالقوّة، فان كانت بالقوّة فالكُبرى امّا ان يكون بالقوّة او بالفعل ما بالفعل امّا ان يكون ضروريّاً او لا ضروريّاً، فمُراد الشيخ من كون الصّغرى و الكُبرى ممكنة، ليس هو الامكان العامّ الشّامل للقوّة و الفعل، بل الامكان الصرّف المقابل للفع لانّ الكلام فى التّعدى عن البين و هو لا يكون الّا اذا كان بالقوّة اذ يمكن ان يحمل الكلام على الاقسام المُتغايرة بالمفهوم فيُقال: الانتاج البيّن، انّما يلزم اذا كان الصّغرى حكم فيها بالفعل، امّا اذا حكم بالامكان البيّن، فليس يستلزمُ الانتاج البيّن و ان احتمل ذلک لاشتمالها الفعل و لهذا قال: و «فليس يجب ان يتعدّى» و لم يقل: لا يجب ان لا يتعدّى تعدياً بيّناً، فاذا كان الصّغرى ممكنة، فالكُبرى امّا ان تكون غيرُ موجهة و هى المطلقة او موجهة و هى امّا ان تكون بالضّرروة و هى الضّرورية او باللاضرورة و هى الممكنة، فالمُمكنة على هذا، شاملةٌ بالقوّة و الفعل و الممكن على ما حمل الشارح عليه ما جرى الاصطلاح عليه فيما قبل، فلو كان المُراد بالامكان، القوّة الصّرفة هيهُنا، لكان الامكان مستعملاً للامكان، بخلاف الاصطلاح، م.

الشيخ من تلك الطريقة فى هذا الكتاب و بيّنها ببياناتٍ ثلاثة.

قوله : «لكنّه ان كان الحكم على «ب» بالامكان، لكان هناك امكان و هو قريب من ان يعلم الذّهن انّه امكان فانّ مايمكن ان يمكن قريب الطّبع الحكم بانّه ممكن».

هذه بيان الاختلاط الاوّل[1] و هو الاختلاط من المُمكنتين و قد اكتفى فيه بانّ الذّهن يعلم بسهولة انّ ما يمكن يكون ممكناً و ذلک لانّ الشّيخ يميل الى انّ هذا الاختلاط كاملٌ غيرُ محتاجٍ الى زيادة بيان و بيّن ذلک انّ الممكن، هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال. فاذا فرض «ج» الّذى يمكن ان يكون ما يمكن ان يكون «ا» مثلاً خرج من الامكان

---

١ - قوله: «هذه بيانُ الاختلاط»، قد سلف انّ الشارح حمل الامكان فى هـذِهِ الاخـتلاطات سواءٌ كان فى الصّغرى او فى الكُبرى على القوّة الصّرفه فالفعل الّذى فى مقابلته امّا ان يكون ضرورياً او لا ضرورياً كما فهم بعض تلامذة المعلّم الاول، فى قسمة القضية الى الثّلاثة، فاراد بالمُطلقة فى هذه الاختلاطات، المُطلقة اللاضروريّة كما سيصرح فى ما بعد هو يـنتج مـمكنة خاصّة، لانّ الصّغرى اذا فُرضت فعلية لم يلزم منه محال و هى مع الكُبرى اللاضروريّة تـنتج مطلقة لا ضروريّة فيصدق ممكنة خاصّة ـ كما مرّ ـ لكن المُمكنة الصّغرى رُبما تـقع بـالفعل فحينئذٍ تكون النّتيجة بالفعل، و رُبما تبقى بالقوّة، تكون النّتيجة بالقوّة فالنتيجة شاملة للقوّة و الفعل و هو الامكان الخاصّ الشّامل للقوّة و الفعل.

و امّا ما ذكرهُ الشيخ من الامكان العامّ، فمُراده العموم لغةً، لا العموم الاصطلاحى. هـذا كـلام الشارح و هو خروج عن الاصطلاح القوم من غير ضرورة بل يُمكن المُحافظة على الاصطلاح ـ كما اشرنا اليه ـ و يكون مراده لا محالة بالاطلاق، اى بالمطلق، المطلقُ العامّ ليكون النـتيجة ممكنةً لانّ الكُبرى المطلقة اذا صدقت فى مادة الضّرورة، كانت النتجية ضررويّة اذ اللاضرورة من الصّغرى لا يتعدّى اليها و النّتيجة المُحتملة للضّرورة و اللاضرورة لا تكون الّا ممكنة عامّة. و امّا قوله: «لايكون مناسباً للبحث الّذى نحن فيه» فبناء على ما فسّر الامكان بالقوّة المحضة و الاطلاق باللاضرورى و قوله: «و لا يكون القول بانّ ما يعمّ الفعل و القوّة هو الامكـان العـام صحيحاً» ظاهرُ الفساد، لانّ الشيخ ما حصر العام، بل اللازم، كذلک الاختلاط ليس الّا الامكان العام لاحتمال الضّرورة كما ذكرنا. و اعلم انّ الامكان العامّ، شاملٌ للقوّة و الفعل لكن بحيث لا يشتمل فعلية الضّرورة و كان المُراد من قوله: «من وجهٍ آخر»، هذا الوجه، م.

الاوّل الى الوجود فقط، سقط الامكان الاوّل و صار «ج» هو ما يمكن ان يكون «ا» بحسب ذلک الفرض، ثمّ اذا فرض مرّةً اُخرى انّه موجودٌ، قد سقط الامكان الثّانى ايضاً و كان «ج» بالوجود «ا» من غير لزوم محال. و كُلّ ما يصيرُ بالفرض موجوداً من غير لزوم محال، فهو ممكنٌ. فاذن «ج» يمكن ان يكون «ا». و الوجه فى انّ هذا الحكم ليس بموجود، فى الذّهن و قريب من الموجود فيه، انّه انّما يحصل فيه من انعكاس قولنا: كل ما ليس بممكن، يمتنع ان يكون ممكناً و هو اولى فى الاذهان عكس النقيض الى قولنا فكلّ ما لا يمتنع ان كيون ممكناً فهو ممكن و هو المطلوب.

قوله : «لكنّه اذا كان كل «ج»، «ب» بالامكان الحقيقى الخاص و كل «ب»، «ا» بالاطلاق جاز ان يكون كل «ج»، «ا» بالفعل و جاز ان يكون بالقوّة فكان الواجب ما يعمّها من الامكان العام».

و هذا بيان الاختلاط الثّانى و هو الاختلاط من ممكن و مطلق، فينتج ممكناً و ذلک لانّ الممكن اذا فرض موجوداً صار الاختلاط من مُطلقتين و يكون انتاجُهُ بيّناً و لا يلزم منه محال، فاذن هو ممكن، و لا يجبُ ان ينتج مطلقاً لانّ الحكم على الاصغر رُبما يكون بالفعل الّا عند كونِهِ اوسط بالفعل و هو ممّا لا يخرج الى الفعل ابداً كما اذا قلنا: كل انسان كتبٍ بالامكان و كُلّ كاتبٍ مباشر للقلم بالاطلاق، فلا يلزم منه كون كلّ انسان بمباشر للقلم بلاطلاق بل بالامكان، و رُبما يكون بالفعل كقولنا: كلّ انسان كاتب بالامكان و كُلّ كاتب محرّک بالاطلاق، فكُلّ انسان متحرّک بالاطلاق.

و الامكان العامّ فى قول الشيخ: «فكان الواجب ما يعمّها من الامكان لا ينبغى ان يحمل على الّذى يعمّ الضرورى و غير الضّرورى بحسب الاصطلاح، بل ينبغى ان يحمل على ما يعمّ القوّة و الفعل و هو العامّ بحسب اللغة و ذلک لانّ الممكن قد يقع على ما خرج الى الفعل، كالوجوديّات و قد يقع على ما لم يخرج الى الفعل، بل هو بالقوّة بعد كالاستقبالى على ما قرّرناه، فالاختلاط اذا كان من الممكن بالقوّة المحضة و مطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان شامل لهما و لا يجبُ ان يكون بالقوّة المحضة كما اذا قلنا: زيدٌ يمكنُ ان يكتب بذلک الامكان، ثمّ قلنا: و كُلّ من يكتب، فهو مباشر القلم، ينتج: فزيدٌ مباشرٌ للقلم بالامكان، لا بالقوّة المحضة لانّه ربما باشر القلم بالعفل فى غير حال الكتابة

الّتى هى بالقوّة بعد، بل بامكانٍ شاملٌ للفعل و القوّة معاً فهذا هو المناسب.
و قد صرّح به الشيخ فى غير هذا الكتاب، و امّا انّ حمل الامكان العام على ما يعمّ الضرورة و الّلاضرورة و حمل الامكان فى قوله: «و كل «ب»، «ا» بالاطلاق» ايضاً على الاطلاق العامّ، كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان صادقاً الّا انّه لا يكون مناسباً للبحث الّذى نحن فيه و لا يكون القول بانّ ما يعمّ الفعل و القوّة هو الامكان العامّ صحيحاً فان الامكان الخاصّ ايضاً قد يعمّها من وجهٍ آخر.

قوله : «فان كان كلّ «ب»، «ا» بالضّرورة فالحقّ انّ النّتيجة تكون ضروريّة و لنورد فى بيان ذلك وجهاً قريباً[1] فنقول: ان «ج» اذا صار «ب»، صار محكوماً عليه بانّ «ا» محمول عيله بالضرورةد و معنى ذلك انّه لا يزول عنه البتة مادام موجود الذّات و لاكان زائلاً عنه لا مادام «ب» فقط و لو كان انّما يحكم عليه بانّه «ا» عند ما يكون «ب» لا عند ما لا يكون «ب» كان قولنا: كل «ب»، «ا» بالضّرورة كاذباً على ما علمت، لانّ معناه كُلّ موصوف بانّه «ب» دائماً او غير دائم، فانّه موصوفٌ بالضّرورة انه «ا» مادام موجود الذّات كان «ب» او لم يكن».
و هذا بيان الاختلاط الثّالث و هو الاختلاط من ممكن و ضروريّ و قد زعم جمهور المنطقيين انّه ينتج ممكناً و الشيخ بيّن انّه ينتجُ ضروريّاً و كلامه ظاهر.
و الحاصل من انّ الممكن، اذا فرض موجوداً كان الاختلاط من مطلق و ضرورى و كانت النتيجة ضروريّة ـ كما مرّ ـ و كلّما كان ضروريّاً فهو فى جميع الاوقات ضروريٌّ،

---

١ – قوله: «و لنورد فى بيان ذلك وجهاً آخر قريباً» تقريرُهُ ان يقال اذا فرض الاصغر اوسط بالفعل، كانت النّتيجة ضروريّة فى نفس‌الامر و ان لم يفرض كذلك و الّا لا نقلّب ما ليس بضرورى فى نفس‌الامر ضروريّاً على تقدير ممكن و انّه محالٌ. هذا كلام الشّارح و كلام الشيخ هو انّ الحكم فى الكُبرى بضرورة وصف الاكبر، مادامت الاوسط موجوداً و هذه الضّرورة لا تتوقّفُ على اتّصاف ذات الوسط و الّا لم تكن ضرورة ذاتية، بل وصفية فحينئذٍ ضرورة الاكبر ثابتة للاصغر و ان لم يثبت له وصف الاوسط، م.

فان کانت النّتیجة قبل فرضنا ایضاً ضروریّة فالاوسط فی هذا القیاس[۱] لم یفد کونها ضروریّة فی نفس الامر، بل افاد العلم به.

و قدحصل من هذا البحث، انّ الکُبری الضّروریة مع جمیع الضّروریّات الفعلیّة و غیر الفعلیّة ینتج ضروریّة، و الکُبری الغیر الضروریّة، ان کان مع الصّغری فعلیّتین ینتج فعلیّة و ان کانت احدیها او کلتاهما ممکنة، ینتج ممکنة، و الکُبری المحتملة لهما[۲] ینتج محتلمة فعلیّة او غیر فعلیّة فبعض النتائج یتّفق ان تکون تابعة للکُبری الحاصلة من صغری فعلیة مع ایّ کُبریً اتّفقت بشرط ان لا تکون وصفیّة، و بعضها یتّفق ان تکون تابعة للصّغری کالحاصلة من ممکنة و مطلقة عامتّین او خاصّتین.

---

۱ - قوله: «و الاوسط فی هذا القیاس» جواب سؤال و هو: انّ الاوسط لو لم یکن له دخلٌ فی ثبوت الضّرورة فتوسّطه بین طرفی المطلوب حشوٌ لا فائدة فیه و الجوابُ انّه لا دخل له فی ثبوت الضّرروة فی نفس‌الامر و لکن له مدخل فی العلم به، م.

۲ - قوله: «و الکبری المحتملة لهما»، ای الضّرورة و اللاضرورة تُنتج محتملة لانّها و الصّغری ان کانتا فعلییّتین کانت النّتیجة فعلیة فان کانتا او احدیهُما ممکنة، کانت غیر فعلیّة ثمّ توجیه النّظر ان یقال: حیث انّ ضرورة الاکبر لا یتوقّف علی ثبوت وصف الاوسط و یثبت عند عدم الاوسط لکنّها انّما یثبت لذات الاوسط و انّما یثبتُ الاصغر لو کان داخلة فی ذاتِ الاوسط و هو ممنوعٌ لجواز ان لا یکون الاصغر اوسط بالفعل اصلاً، فلا یدخل فیما هو اوسط بالفعل.

و اجاب عنه بوجیهین، الاوّل انّ الاوسط اذا کان مسلوباً عن الاصغر دائماً و الدّوام لا ینفک عن الضرورة فیصدق سالبة ضروریّة فلا یصدق موجبة ممکنة فلا ینتظم القیاس، و هذا انّما یتمّ فی الصّغریّات الکلیّة لا الجُزئیّة علی زعم القوم. الثّانی انّ الاوسط و ان لم یثبت الاصغر اصلاً امکن فرضه بالفعل، فعلی هذا الفرض تکون النّتیجة ضروریة فتکون ضروریّاً فی نفس‌الامر لانّ ما لیس بضروری، یمتنع ان یکون ضروریّاً فما لا یمتنعُ ان یکون ضروریاً فهو ضروریٌّ فقد اندفع الاحتمال المودّی الی الاشکال و هو احتمال ان یکون ضروریاً فهو ضروریّ فقد اندفع الاحتمال المودّی الی الاشکال و هو احتمال ان یکون لا یوصف بـ«ب» دائماً حکم تناقض للقسم الاوّل لا یقال: اذا فرض بالفعل ازداد افراد الاوسط بالفعل، فرُبما لا یبقی الکُبری صادقاً فلا یتنج. لانّه نقول: الحکم فی الکُبری، علی جمیع ما فرضه العقل، انّه اوسط بالفعل و الاصغر بما فرضه العقل، انّه اوسط بالفعل، فیکون داخلاً فی افراد الاوسط و لیس هناک ازدیادٌ اصلاً. م.

و بعضها يتّفق ان يكون بخلافها، كالحاصلة من ممكنة و مطلقة احديهما عامّة و الأُخرى خاصّة، فانّ النّتيجة تكون فى الامكان كالصّغرى و فى العموم و الخصوص كالكُبرى، و فى انتاج الصّغرى الممكنة مع غيرها، موضع نظر و هو انّا اذا حكمنا على كلّ «ب» اى حكم بانّه «ا» او ليس «با» فانّ مُرادنا انّ ذلک الحکم واقعٌ على كُلّ ما هو «ب» بالفعل على كُلّ ما يمكن ان يكون «ب»، كما قرّرناه من قبل.

فان كان «ج» فى الصّغرى يمكن ان يكون «ب» و لا يصيرُ شيء منه «ب» و لا فى وقت من الاوقات ان يكون «ب» دائم السّلب عن كل واحدٍ منه من غير ضرورة، فان الحكم على كل «ب» لا يتناوله بوجهٍ البتّة و حينئذٍ يمكنُ ان يكون الحكم عليه مخالفاً للحكم على «ب» و ذلک لانّ ما يمكن ان يكون «ب» يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بـ«ب» بالفعل.

و الى ما لا يوصف بـ«ب» دائماً من غير ضررورة و يكون القسم الاوّل حكم امّا ضروريّ بحسب الذّات او غير ضروريّ، و يكونُ للقسم الثّانى حكم مناقض لذلک الحکم و لا يلزم من حكمنا على ما هو بالفعل «ب» ان يدخل فى ذلک الحکم، ما هو بالامكان «ب» و لا يكون بالفعل دائماً، و هذا الاشكال انّما يلزم على القول بجواز حكم دائم غير ضروريّ كلّيٍّ و انّما يندفعُ الاحتمال المؤدّى الى هذا الاشكال فى باب خلط الممكن الضّرورى بانعكاس قولنا: كُلّ ما ليس بضرورى بحسب الذّات، فهو يمتنع ان يكون ضروريّاً بحسبه و هذا ضرورى الى قولنا: كُلّ ما لا يمتنع ان يكون ضروريّاً فهو ضروريّ بالضّرورة على طريق عكس النّقيض.

قوله : «لكن الصّغرى اذا كان ممكنة او مطلقة يصدق معها السّالبة[1] جاز انى يكون

---

١ - قوله: «لكن الصّغرى اذا كان ممكنة او مطلقة يصدق معها السّالبة» اى: ممكنة خاصّة او وجوديّة لا دائمة فامّا السالبة المُمكنة الخاصّة تستلزم موجبتها، و كذا السّالبة الوجوديّة مستلزم موجبتها فالصّغرى اذا كانت موجبة ممكنةً خاصةً او وجوديّة، تُنتج فكذا سالبتها تنتجُ لانّ انتاج اللازم ملزوم لانتاج الملزوم ضرورة انّ لازم اللازم لازم. فقول الشيخ: «لانّ الممكن الحقيقى سالبه لازم موجبه»، الاولى ان يُقال: موجبه سالبه، حتّى يطابق البيان، و فى بعضِ النُّسخ لازم

سالبة و ينتج لانّ الممكن الحقيقى سالبه لازم موجبه».

اقول: يُريد انّ الصّغرى السّالبة اذا استلزمت موجبة، تنتج ايضاً ما تُنتج الموجبة بقوّتها، و ليس هذا تكراراً لما ذكره فى صدر الباب، لانّ المذكور هناك، كان خاصّاً بالفعليّات و هيهُنا قد حكم على الوجه الشّامل للقوّة و الفعل لانّ الحكم العامّ لا تتمشّى الّا بعد بيان انتاج الصّغريات الممكنة مع غيرها و هذا ما خالف فيه الشيخ الجمهور، و قد وعَدَ شرحهُ حين قال: «و امّا عن سالبتين ففيه نظرٌ سنشرح لک».

قوله: «فتكون اذن النتيجة فيكيفيّتها و جهتُها تابعة للكُبرى فى كُلّ موضع من قياسات هذا الشّكل الّا اذاكانت الصُغرى ممكنة خاصّة و الكُبرى وجوديّة فانّ النّتيجة ممكنة خاصة، او الصّغرى مُطلقة خاصّة و الكُبرى موجبة ضرورية فان النّتجية موجبة ضروريّة الّا فى شىءٍ نذكرُهُ و لا يتلفت الى ما يقال من انّ النتيجة تتبع اخسّ المقدّمتين فى كلّ شىء».

اقول: ذَهَب قومٌ من المنطقيّين الى انّ نتائج هذا الشّكل، تتبع اخسّ المُقدّمتين فى الكميّة و الكيفيّة و الجهة جميعاً اى اذا وقع فى حدّى المقدّمتين حكم جزئى او سلبىّ او غير ضرورى كانت النّتيجة كذلک و قد حقّق الشيخ انّه ليست كذلک مطلقاً بل هى تابعةٌ فى الكميّة للصّغرى و فى الكيفيّة و الجهة للكُبرى الّا فى موضيعن احدهما تقدّم ذكره و هو ان يكون الصغرى مُمكنة و الكُبرى غير ضروريّة فان النّتيجة تكون بالفعل و القوّة تابعة للصّغرى لا للكبرى.

و الثّانى سيجىء ذكره و هو ان يكون الصُّغرى موجبة ضروريّة و الكُبرى مطلقة عُرفيّة فانّها ان كانت عامّة انتجت كالصّغرى موجبة ضروريّة و ان كان خاصّة، لم يكن الاقتران قياساً لتناقض المُقدّمتين فقول الشيخ:

«اذن النتيجة فى كيفيّتها و جهتها» الى قوله: «فان النّتيجه ممكنة خاصّة» ظاهرٌ و قوله بعذ ذلک: «او الصّغرى مطلقةٌ خاصّةٌ و الكُبرى موجبةٌ ضرورية فانّ النّتيجة موجبة ضرورية» غير مطابقٍ لما مرّ لانّ ظاهر الكلام يقتضى عطف هذا الكلام بلفظة «او» على ما

بصيغة الماضى فهو ظاهرٌ لا اشكال عليه و قد مرّ فى صدر الكتاب انّ المراد بالمُمكنة الصّادقه بالفعل حتّى يحصل الاندراج و ذكر هيهُنا بحيث تشتمل القوّة و العفل فلا تكرار، م.

قبله، ای علی ما استثناهُ مما یکون[١] النّتیجة فیه تابعة للکُبری و لیس هذا کما قبله، فانّ النّتیجة فیه تابعةٌ للکُبری علی ما صرّح به ففی هذا الموضع و قد وقع فیه تفاوت فی النّسخة، قد غَلَبَ علی ظنّ الفاضل الشارح انّه وقع فی سیاقة الکلام تقدیم و تأخیر من سهو ناسخیة. قال:

تقدیر الکلام، هکذا: کلّما لانّ صغری اذا کان مُمکنة او ملطقة یصدق معها السّالبة جاز ان تکون سالبة و تنتج لانّ الممکن الحقیقی سالبة لازم موجبة و الصّغری مطلقة خاصّة و الکُبری موجبة ضروریّة، فان النّتیجة موجبة ضروریة.

قال: و الفائدة فی ذکر ذلک، انّه حکم فی الکلام الاوّل بانّ الصّغری السّالبة منتجة و بهذا الکلام یتبیّن انّ الصّغری السّالبة قد تنتج نتیجة موجبة ضروریة ثمّ بعد ذلک یتسأنف فیقول:

فیکون اذن النّتیجة فی کیفیتها او جهتها تابعة للکُبری فی کُلّ موضع من قیاسات هذا الشّکل الّا اذا کانت الصّغری ممکنة خاصّة و الکُبری وجودیّة[٢] فانّ النّتیجة ممکنة خاصّة الّا فی شیءٍ نذکره و هو ما اذا کانت الصّغری ضروریّة و الکبری عُرفیّة علی ما یجیء بیانه و علی هذا التقدیر یکون نظم الکلام مستقیماً فهذا ما ذهب الیه الفاضل الشّارح هیهُنا.

اقول: و یحتملُ ایضاً ان یکون کُلّ واحدة من لفظی؛ الصّغری و الکُبری قد تبدّلت بالأُخری سهواً و یکون نظم الکلام بعد ما مرّ علی ترتیبه المذکور هکذا الّا اذا کانت الصّغری ممکنة خاصة و اکلبری وجودیّة، فانّ النتیجة ممکنة خاصة، او الکُبری مطلقة خاصّة و صغری موجبة ضروریة فانّ النتیجة موجبة ضروریّة الّا فی موجبة ضروریّة هو الاستثناء الثّانی.

و یُرید بالمُطلقة الخاصّة، المُطلقة العُرفیّة، فانّه قد عبّر عن العُرفیّة ایضاً بهذه العبارة فی النّهج الخامس حین قال:

---

١ - ممّا لا یکون، خ ل.

٢ - قوله «الّا اذا کانت الصّغری ممکنة خاصّة و الکُبری وجودیّة» تفیدُ الصّغری بالخاصّة و الکُبری بالوجودیة مستدرک فی الاستثناء لانّ الصّغری لو کانت ممکنة عامّة و الکُبری مطلقة عامة فالنّتیجة غیر تابعة للکُبری، م.

«فان اردنا ان تجعل للمُطلقة نقيضاً من جنسها كانت الحلية فيه ان نجعل المُطلقة اخصّ مما يوجبه نفس الايجاب و السّلب المطلقين»

و يكون قوله: «الّا فى شىء تذكرة» استثناء آخر عن قوله: «انّ النّتيجة موجبة ضرورية» و تقديره: الّا اذا كانت المُطلقة العُرفيّة لا دائما، فانّها لا تنتج مع صغرى الضّروريّة لما تذكره و قد يستقيم الكلام على هذا التّقدير ايضاً و التّعسف فيه اقلّ ممّا كان فيما ذكر الشّارح لانّ ذلک يحتاج الى حذف سطرٍ فى موضع الحاقه بموضعٍ آخر يستغنى فيه عنه بنوعٍ من التّأويل، و الى زيادة الواو فى قوله: الّا فى شىءٍ نذكره، و للّه اعلم بحقيقة الحال.

قوله: «بل فى الكيفية و الكميّة و على استثناء المذكور».

اى ليس الامر كما ذهبوا اليه من انّ النّتيجة تتبع اخسّ المقدّمتين فى كُلّ شىء، بل انّما تتبعها فى الكيفيّة و الكميّة دون الجهة، و على الاستثناء المذكور فى الكفييّة و هو انّها فى المُمكنات و الوجوديّات لا تتبع اخسّ المقدّمتين فى السّلب بل تتبع الكبرى.

قوله: «و اعلم انّه اذا كانت الصّغرى ضرورية و الكُبرى وجوديّة صرفة من جنس الوجودى، بمعنى مادام الموضوع موصوفاً بما وصف و به لم ينتظم منه قياس صادق المقدّمات لانّ الكُبرى يكون كاذبةً لانّا اذا قلنا كلّ «ب»، «ج» بالضّرورة ثمّ قلنا و كل «ب» فانّه يوصف بانّه «ا» مادام موصوفاً «ب» لا دائما حكمنا بانّ كُلّ ما يوصف «ب» انّما يوصف به وقتاً ما لا دائماً و هذا خلاف الصّغرى، بل يجب ان يكون الكُبرى اعمٌّ من هذه و من الضروريّة حتّى يصدق و حينئذٍ فانّ نتيجتُها يكون ضروريّة لا يتبع الكُبرى و هذا ايضاً استثناء. و انّما يكون ضرورية لانّ «ج» يدوم بداوم «ب» فيدوم «ا» بالضّرورة».

اقول: المُراد انّ الصّغرى الضروريّة و الكبرى العُرفية الوجوديّة، لا يمكن ان تصدّقا معاً، مثاله ان نقول: كُلّ فلک متحرّک بالضّرورة و كُلّ متحرک متغيّرٌ لا دائماً بل مادام متحرّكاً و ذلک لانّ الكُبرى تقتضى دوام الاكبر، بحسب وصف الاوسط و لا دوامه بحسب ذاتِهِ فليزم منه لا داوم الاوسط ايضاً بحسب ذاته، لانّ الوصف لو كان دائماً للذّات و الاكبر كان دائماً للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضاً دائماً للذّات فان الدّائم للدّائم دائمٌ لكنّه فرض لا دائماً بحسب الذّات هذا خلفٌ.

فظهر انّ الكُبری فی هذا المثال تقتضی انّ کُلّ ما یوصف بانّه متحرّکٌ فانّ هذا الوصف له یکون لا دائما، و الصُّغری المشتمل علی انّ الفلک یوصف بانّه متحرّکٌ دائماً تقتضی انّ بعض ما یوصف بانّه متحرّکٌ فهذا الوصف له یکونُ دائماً و هذا مناقض الاوّل فاذا لا ینتظم منها قیاسٌ صادق المقدّمات، و التّعلیل الصّحیح لکون هذا التألیف لیس بقیاس هو بوقوع التناقض فیهما، و امّا التّعلیل بکذب الکُبری[1] کما یقتضیه قول الشیخ حین قال: «لانّ الکُبری قد تکون کاذبة» یستقیم ایضاً علی وجه و هو انّ الصّغری لما وضعت قبل الکُبری علی انّها صادقة ثم اتّبعت بکبری تناقضها علم بانّها هی الکاذبة لانّ المناقض لمّا فرض صادقاً یکون لا محالة کاذباً و قد صرّح الشیخ فی بعض کُتُبه بهذا الوجه و ما ذهب الیه صاحب البصائر و هو: انّ التّعلیل ینبغی ان یکون امّا بکذب الکُبری و امّا باختلاف الوسط الّذی یخرج القیاس عن ان یکون قیاساً و ذلک لانّا اذا جعلنا اللادائم فی الکُبری جزئاً من الموضوع حتّی یصیرُ القضیّة کُلّ متحرّک لا دائماً فهو متغیّر لم یکن الکُبری کاذبة، بل کان الوسط مختلفاً فلیس بشیء و ذلک لانّ هذا التقدیر یخرج اللادائم عن ان یکون جهة و القضیّة عن ان تکون عُرفیة و ذلک غیر ما نحن فیه و علی التّقدیرین فانّ هذا التألیف لیس بقیاس، لانّه لیس بمنتج.

قوله: «بل یجب ان یکون الکُبری اعمّ»،

ای: اذا کانت الکُبری عرفیّة مطلقة محتملة للدّوام و الّلاداوم، فالواجب ان یحمل مع الصّغری الضروریّة علی الدّوام لیمکن اجتماعها علی الصّدق، و حینئذٍ یصدق الاقتران من ضروریّة و دائمة و تنتجُ دائمة، قال الشیخ: «و حینئذٍ فانّ نتیجتها تکون ضروریّة» لانّه لم یعتبر الفرق بین الضّرورة و الدّوام هیهُنا فانّ اعتبار الفرق یقتضی کون النّتیجة ضروریّة اذا کان الکُبری ضروریة بحسب الوصف، لا ضروریّة بحسب الذّات و دائمة اذا کانت

---

١ - قوله: «و امّا التّعلیل بکذب الکبری»، الی قوله: «ایضاً یستقیم علی وجه»، لانّه یستقیم ظاهراً اذ عدم اجتماع المقدّمتین علی الصّدق لا یجب ان یکون بکذب الکُبری لجواز ان یکون بکذب الصّغری کقولنا: کُلّ انسان کاتب بالضرورة او دائما و کلّ کاتب متحرّک الاصابع مادام کاتباً لا دائماً، م.

دائمة بحسب الوصف و لا دائمة بحسب الذّات، قال: «و هذا ایضاً استثناء».

و ذلک لانّ النّتیجة تُخالف الکُبری فی الجهة، و الشیخ استثنی موضعین و ینبغی ان یلحق بها موضع آخر، و هو ان یکون الکُبری وحدها وصفیة، فانّ النّتیجة لا تکون وصفیّة و ذلک لانّ الوصف اذا اختصّ باحدی المقدّمتین، سقط اعتباره فی النّتیجة، کما اذا قلنا: کُلّ متحرّک متغیّر مادام متحرّکاً و کُلّ متغیّر جسم، او قلنا: کُلّ انسان نائم و کُلّ نائم ساکن، مادام نائماً فانّ النّتیجة فیها، لا تکون وصفیّة، امّا اذا کنّا وصفیتین فالنّتیجة تکون وصفیّة مثلهما، ففی المثال الثّانی من هذین المثالین، لا تکون النّتیجة تابعة للکُبری.

و اعلم انّ مُخالفة النّتیجة للکبُری و ان کانت تقع فی موضعٍ کثیرةٍ بحسب اختلاط الجهات المذکورة، الّا انّ جمیعها یرجعُ الی هذِهِ المواضع الثّالثة و من ضبط هذه الاصول الّتی ذکرناها، فقد یقدر علی معرفة جمیعها مفصلاً ان ساعده التّوفیق و الله المُتسعان.

* اشارةٌ الی الشّکل الثانی *

«اعلم انّ الحقّ فی هذا الشکل، انّه لا قیاس فیه من مطلقتین بالاطلاق العامّ و لا عن ممکنتین لا عن خلطٍ منها، و لا شکّ فی انّه لا قیاس فیه مُطلقتین موجبتین او سالبتین و لا عن ممکنتین کیف کانت[1]، بل انّما الخلاف اوّلاً فی المطلقتین اذا اختلفتا فیه فی السّلب و الایجاب فانّ الجمهور یظنّون انّه قد یکون منها قیاس و نحن نری فیه غیرُ ذلک ثمّ فی المطلقات الصّرفة و الممکنات فانّ الخلاف فیهما ذلک بعینه و لا قیاس منها عندنا فی هذا الشّکل».

اقول: هذا الشّکل لا ینتج مع الاتّفاق فی الکیف و الجهة لانّ الانسان و الفرس یشترکان فی حمل الحیوانیّة علیهما و سلب الحجریّة عنها و لا یوجبُ حمل احدهما علی الآخر و الانسان و النّاطق یشترکان فی ذلک الحمل و السّلب بیعنهما و لا یوجب

---

۱ – قوله: «و لا عن ممکنتین کیف کانت» ای سواء کانت موجبتین او سالبتین بل انّما الخلاف اولاً فی المُطلقتین ای الشّاملتین للدّاوم و الّلادوام، ثمّ فی المُطلقات الصّرفة و هی الوجودیّات، فاذن لیس ما یتألّف من المُطلقات و الوجودیّات بقیاس و متی لم تنتج المُطلقات لم تنتج المُمکنات و لا مطلقة و لا ممکنة لانّه اذا لم یتنج لا اخصّ لم ینتج الاعّم، م.

سلب احدهما عن الآخر و ذلک لانّ الشّیء المتبائنة و غیر المُتبائنة قد تشترک فی ان یحمل علیهما او یسلب عنهما جمیعُ شیء آخر، فمن شرط الانتاج ان یختلف الحکمان بحیث لا یصحّ جمعها علی شیءٍ واحدٍ حتّی یجب منه تبائن الطّرفین و یُفیدُ حکماً سلبیاً والجمهور ظنّوا انّ هذا الاختلف هو الاختلاف بالایجاب و السّلب، فحمکوا بانّ الشّرط فی انتاج هذا الشّکل، اختلاف المُقدّمتین فی الکیف، و الحقّ انّ المُختلفین فی الکیف قد یجتمعان علی الصّدق کما فی المُطلقات و المُمکنات و لا یلزم من اختلافهما تبایُنُ الطّرفین فاذن الاختلاف فی الکیف کیف کان، لا یکفی فی حصول هذا الشّرط فهذا شرطٌ و یحتاجُ هذا الشّکل فی الانتاج الی شرطٍ آخر و هو کون الکُبری کلیّة و ذلک انّه حصول الشّرط الاوّل مع الجزئیّة الکُبری لا یقتضی الّا المُباینة بین الاصغر و بعض الاکبر، و لا یعلم هل بینهما ملاقاةٌ فی البعض الآخر ام لا؟ فاذن لا یُمکن ان یسلب الاکبرُ عن الاصغر، کما اذا حملنا الاسود علی الغُراب و سلبناهُ عن بعض الحیوانات او عن بعض النّاس فانّه لا یلزمُ منه سلب الحیوان عن الغُراب و لل حمل الانسان علیه و اذا تقرّرت هذه الاصول، فنقول:

جمهور المنطقیین ذهبوا الی انّ المُطلقات و الوجودیّات قد ینتجُ فی هذا الشّکل بشرط الاختلاف فی الکیف و بیّن الشیخ انّ الحقّ انّه لا قیاس فی هذا الشّکل عنها و لا عن المُمکنات بسیطة و لا مخلوطة بعضها ببعض، امّا مع الاتّفاق فی الکیف، فبالاتّفاق و امّا مع الاختلاف فیه، فبما بیّنه.

قوله : «و ذلک لانّ الشّیء الواحد، بل الشّیئین المحمول احدهُما علی الآخر قد یُوجدُ شیء یحمل علیه او علیهما بالایجاب المطلق و یسلب بالسّلب المطلق و قد یوجب و یسلب معاً عن کلّ واحدٍ من جزئیّات المعنی الواحد، او جزئیات شیئین احدهما محمول علی الآخر و لا یوجب شیء من ذلک ان یکون الشّیء مسلوباً عن نفسِه او احد الشّیئین مسلوباً عن الآخر و قد یفرض جمیع هذا الشّیئین[1] المسلوب احدُهُما عن الآخر و لا یوجبُ ذلک، ان یکون احدُهُما محمولاً علی الآخر فلا یلزم اذن ممّا ذکر سلب و

١ - و قد یعرُض جیمع هذا للشّیئین، خ ل.

ایجاب [۱] فلا یلزمُ نتیجة».

الشّیء الواحد کالانسان، قد یُوجدُ شیء کالسّاکن، یحمل علیه و یسلُبُ عنه بالایجاب و السّلب المطلقین، فیقال: الانسانُ ساکنٌ، الانسان لیس بساکنٍ و الشّیئان المحمول احدهما علی الآخر کالانسان و الحیوان، قد یوجد کالسّاکن یحمل علیهما بسلب عنهما بالایجاب و السّلب المُطلقین، فیُقال: الانسان ساکنٌ، الحیوانُ لیس بساکن و الانسان لیس بساکن، الحیوانُ ساکن، و قد یوجب و یسلب معاً عن کُلّ واحدٍ من جزئیّات المعنی الواحد، فیقال: کل واحد من الناس ساکن، لا واحدٌ من النّاس بساکن، او جزئیات شیئین محمولٌ احدُهُما علی الآخر لکلّ واحدٍ من النّاس و کُلّ واحد من الحیوانات و لا یُوجب شیءٌ من ذلک ان یکون الانسان مسلوباً عن نفسِهِ او الحیوان مسلوباً عن الانسان، فقد یعرُضُ جمیع هذین الشّیئین المسلوب احدهما عن الآخر کالانسان و الفرس، و ذلک بان یُقال: الانسانُ ساکنٌ، الفرسُ لیس بساکن، او علی العکس، او یقال: کُلّ واحدٍ من احدهما ساکنٌ لا واحدٌ من الآخر بساکنٍ و لا یوجب ذلک ان یکون احدهما محمولاً علی الآخر فلا یلزم من ذلک سلب و ایجاب، فلا یلزم نتیجة، فاذن لیس ما یتألّف من المُطلقات و الوجودیّات بقیاس، و الفاضل الشّارح فسّر الشّیء الواحد [۲] بالجُزئی الواحد، کزید و الشّیئین المحمول احدهما علی الآخر بالجُزئیین کهذا

---

۱ - و لا ایجاب، خ ل.

۲ - قوله: «و الفاضل الشّارح، فسّر الشّیء الواحد»، هذا هو الاظهر، لانّه لو کان کّلیاً تکرّر فی الجُزئیات المعنی الواحد و جزئیات لشیئین، و فرّق الشّارح بینهما، باهمال الاوّل و حصرُ الثّانی لیس بجیّد، لانّ النّقیض فی الموجّهات انّما یکون بعد رعایة شرایط الکمیّة و الکیفیّة فانّها لو لم یراع، فرُبما یکون الاختلاف لعدم تلک الشّرایط لا لعدم شرط الجهة و انّما قوله: الجزئی لا یحمل علی جزئیٍ آخر، فی اللّفظ، فهو غیر وارد لانّ الحمل فی اللّفظ، کافٍ فی النّقض.

قال الامام: الحاصلُ انّ الاشتراک فی اللازم و العارض، کما یکون للمتماثلات، یکون ایضاً المُختلفات، فلم یمکن الاستدلال به علی تنافی الملزُوم او المعروضات، فرجع هذا الاشکال الی انّ الوسط، حاصلٌ لاحد الطّرفین غیرُ حاصلٍ للآخر فوجب بیان الطّرفین ثمّ الاختلاف، ان کان فی اللّوازم دالٌ عی تنافی الملزومات، و ان کان فی العوراض فلا یدُلّ علی اختلاف المعروضات، و لمّا کان المحمولات المُطلقة و الممکنة من قبیل العوارض، لاجرم کانت الاقیسة

الانسان و هذا النّاطق و فيه نظرٌ لانّ الجزئى من حيث هو، جزئىٌ لا يحمل على جزئى آخر الّا فى اللفظ.

قوله : «و الّذى تحتجّون به و فى الاستنتاج عن المُطلقتين المُختلفتى الكيفيّة و كُبراهما كليّة ممّا سنذكره فشىءٌ لا يطّرد فى المُطلق العامّ و الوجودىّ العامّ، لانّ العمدة هُناك امّا العكس و هما لا ينعكسان فى السّلب، او الخلف باستعمال النّقيض و شرائط النّقيض فيهما لا يصحّ».

اوّل: القائلون بانّ الاقتران بالمطلقتين قد ينتجُ يحتجّون فى بيان الانتاج تارة بعكس السالبة و الرّد الى الاوّل و هو مبنىّ على انّ سوالب المُطلقات تنعكس و تارة بالخُلف و هو قولهم فى اقتران كل «ج»، «ب» و لا شىءٌ من «ا»، «ب»، ان لم يصدق لا شىءٌ من «ج»، «ا» ليصدق نقيضهُ و هو بعض «ج»، «ا» و نضيفُهُ الى الكُبرى ينتجُ من الاوّل ليس بعض «ج»، «ب» و هو نقيضُ الصّغرى و هذا مبنىٌّ على انّ المُطلقات تتناقض، و قد بيّنا انّ المُطلقات لا ينعكس سوالبُها و انّها لا تتناقض فى جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم.

قوله : «بل انّما ينعقد فى هذا الشّكل من المُطلقات قياساً من مقدّمات فيها موجبة و سالبةٌ، اذا كان سالبها من شرطها ان تنعكس او لها نقيضٌ من بابها و قد علمت ایّ القضايا المُطلقة السالبة كذلك، فهُناك ان كان تأليف من مُطلقتين او من ضروريتين او مُطلقة عامّة و من ضرورية فالشّرط ان يختلف القضيّتان فى الكيّفية و يكون الكُبرى كلية».

يقول: القياسُ فى هذا الشّكل انّما ينعقدُ من مُختلفات الكيفيّة بشرط ان يكون السّالبة تنعكسُ او يكون لها نقيضٌ من بابها كالمُطلقات المُنعكسة و هى العُرفية العامّة و الوجوديّة و الضّروريّات فانّها تُنتج بسيطة و مخلوطة و كذلک خلط المطلق العامّ و الوجودى بالضّرورى فى هذه القضايا انّما يكون الشرط اختلف الكيف و كلية الكُبرى و اعلم انّه هذا قولٌ غير ملخّص و ذلک لانّ الضّرورى و المطلق اذا اختلطا و كانت السّالبة مطلقة فانّهما تنتجان ايضاً مع كون السّالبة غير مُنعكسة كما ستذكره من بعد.

المركّبة منها غير منتنجة، م.

قوله: «و الحُكمُ فى الجهة اللسّالبة»[1].

هذا بحسب مذاهب الظّاهريّين و ذلک لانّهم يثبتون الانتاج فى هذا الشّكل بعكس السّالبة و ردّ الشّكل الى الاوّل و لا محاله يصيرُ السّالبة فى الشّكل الاوّل كُبرى و يكون الجهة هناک على مذهبهم تابعة للكُبرى فتكون هيهُنا تابعة للسّالبة و سيبيّن الشّيخ انّ نتيجة المتألّف من ضروريّة و غيرها تكون ابداً ضروريّة سواء كانت الضّرورية فيها موجبة او سالبة.

قوله: «و الضّربُ الاوّل منها هو مثل قولک كل «ج»، «ب» و لا شىء من «ا»، «ب» فلا شىء من «ا»، «ج» لانّا نعكس للكُبرى فيصر لا شى من «ب»، «ا» و نضيف اليها الصّغرى فيكون الضّرب الثّانى من الشكل الاوّل و يكون العبرة فى الجهة للسّالبة للكبرى، و الثّانى منها هو مثل قولک لا شى من «ج»، «ب» و كُلّ «ا»، «ب» فلا شىء من «ج»، «ا» لانّا نعكس الصغرى و نجعلهاكُبرى فينتج لا شى من «ا»، «ج» ثمّ نعكس النّتيجة و يكون العبرة للسّالبة ايضاً فى الجهة، فان كانت مطلقة، فما ينعكس اليه المُطلق من المطلق و الثالث منها هو مثل قولک بعض «ج»، «ب» و لا شى من «ا»، «ب» فليس بعض «ج»، «ا» بيّنه بما عرفت.

و الرّابع منها هو مثل قولک ليس بعض «ج»، «ب» و كُلّ «ا»، «ب» ينتج ليس بعض «ج»، «ا» و الّا فكُل «ج»، «ا» و كان كُل «ا»، «ب» و كُل «ج»، «ب» و كان ليس بعض «ج»، «ب» هذا خلفٌ. و له بيانٌ غير الخلف ليكن «د» البعض الذى هو من «ج» و ليس «ب» فيكون لا شى من «د»، «ب» و كُلّ «ب» فلا شى من «د»، «ا» و بعض «ج»، «د» فلا كُل «ج»، «ا» و من هيهُنا يعلم انّ العبرة اللسّالبة فى الجهة، و ليس يمكن فى هذا الضّرب ان تبيّن بلعكس لانّ الصّغرى سالبة جزيئة لا تنعكس و الكبرى تنعكس جزئية فلا يلتئم منه او من الصّغرى قياس فانّه لا قياس من جزئيتين».

اقول: اعتبارُ الشّرطين المذكورين اعنى اختلاف الكيف و كليّة الكُبرى، يقضتى ان

---

۱ - للسّالبة الكلية، خ ل.

يكون الضّروب المنتجة اربعة من جميع السّتة عشر لا غير، لانّ الكـلبرى المـوجبة لا تقترنُ الّا بسالبتين كليّة و جزئيّة و الكُبرى السّالبة لا تفترن الّا بموجبتين كليّة و جزئيّة و هى غير بيّنة و تنتج سوالب فالشيخ بيّن الضّرب الاوّل بعكس الكُبرى و ردّ الشّكل الاوّل ثمّ قال: «و العبرة فى الجهة للسالبة» يعنى: بحسب الاغلب، فانّ الحال فيه ما مرّ و بيّن الضّرب الثّانى بعكس الصّغرى و جعل الصّغرى كبرى و الكُبرى صغرى لينتجا عكس المطلوب من الاوّل ثمّ عكس النتيجة ليحصل النّتيجة المطلوبة به ثمّ قال: «و يكون العبرة للسّالبة ايضاً فى الجهة» لانّها تصيرُ كُبرى الاوّل، ثمّ قال: «فان كان مُطلقة فما ينعكس اليه المُطلق من المطلق»، اى ان كانت السّالبة عرفية عامّة، كانت النّتيجة ايضاً عرفيّة عامّة لانّها تنعكس كنفسها، و ان كانت عرفية وجوديّة كانت النّتيجة ما ينعكس اليها و هـى العرفيّة العامّة كما سبق ذكره، و بيّن الضّرب الثّالث بها بيّن الضّرب الاوّل و لم يمكن بيان الرّابع بالعكس، لانّ السّالبة الجُزئية لا تنعكس و الموجبة الكلّية تـنعكس جـزئيّة و لا قياس عن جُزئيتين ففرغ فى بيانه الى الخُلف و الافتراض امّا الخلف فان اضاف نقيض النّتيجة الى الكُبرى فانتاج نقيض الصّغرى او ما ينمتع ان يصدق مع الصغرى اذا كـانت الجهتان غير مُتناقضين.

و قد يُمكن بيان جيمع الضروب بالخُلف هكذا، و امّا الافتراض فان[1] عيّن البعض من «ج» الّذى ليس «ب» و سمّاه «د» فحصل له قضيتان احديهما لا شىء من «د»، «ب» و الثّانية بعض «ج»، «د».

و القضيّةُ الاولى جهتها تكون جهة صغرى القياس، لانّه هى فانّ الحال لم يتغيّر الّـا بتعيين الموضوع و تبديل الاسم، و تعيين الموضوع و ان افاد كلّية الحكم لكنّه لا يغيّر نسبة المحمول الى الموضوع و تبديل الاسم لا يؤثّر فى المعنى ثمّ يحصل مـن اقـتران القضيّة الاولى بكبرى القياس الضّرب الثّانى من هذا الشّكل و ينتج ما يوافق السّالبة فى الجهة و يحصل من اقتران القضيّة الثّانية بهذه النتيجة تأليف على هيئة الضّرب الرّابع من

---

١ - قوله: «و امّا الافتراض فان... الخ» انّما قال: عين لانّ بعض الجيم فى الجزئيّة غير معيّن فاذا اردنا الافتراض عينهُ تلك الافراد التى هى «ج» و ليس «ب» و سمّيناها فـلهذا صـارت محمولاً على «ج» حملاً كليّاً. م.

الشّكل الاوّل و ينتج ما جهتُهُ تلک الجهة بعينها و ذلک لانّ هذا التّأليف و ان کان يشبه الشکل الاوّل ليس بتأليف قياس على الحقيقة[۱] فانّ الصّغرى لا تشتمل على حـمل و وضع، بل على اسمين مترادفين لشىء واحدٍ و انّما اورد عى هيئة قياسيّة لازالة اشتباه يعرُضُ الاذهان من جهة تغيّر الموضوع فى القضيّة الاولى لا لافادة شىء لم يکن معلوماً يراد ان يعلم بهذا القياس، و الافتراض يختصّ بما يتشمل على مقدّمة جزئيّة فحصل من جيمع هذان العبرة للسّالبة کما کان فى الشکل الاوّل للکُبرى.

قوله : «هذا کلُّهُ و ليس فى المقدّمات ممکنٌ، فان اختلط ممکن و مطلق و کان من الجنس الّذى لا ينعکس فانّ ما اوردناه فى منع انعقاد القياس من مطلقتين من ذلک الجنس يوضح منع[۲] القياس من هذا الخلط».

اقول: لمّا فرغ من بيان التّأليفات الکائنة مـن المُـطلقات و الضـروريّات بسـيطة و مختلطة و قد ذکر انّ المُمکنات لا تنتج بسيطة فاراد ان يبيّن هـيهُنا حکم اخـتلاطها بالمُطلقات و الضّروريّات و بدء بالمُطلقات فذکر انّ القياس من المُمکنات و المُطلقات

---

۱ - قوله: «و ليس بتأليف قياسى على الحقيقة» فانّ «ج» اسم للافراد الّتى غبّر عنها بعض «ج» فد و بعض «ج» اسمان مترادفان لشىء واحد قولنا بعض «ج»، «د» معناه ان معنى بعض «ج» هو معنى «د» فليس هذا کقولنا الانسان بشر لانّ معناه ان ما صدق عليه الانسان بشر فقيه حمل الّا انّه غير مفيد و ليس فيما نحن بصدد حمل اصلاً فلا حاجة الى تأليف قياس۸ آخر، بل يکفى ان يقال: اذا صدق لا شى من «ج»، «ا» و «ج» بعض «ا» فقد ظهر من هذا، انّه لا حاجة فى کـلّ افتراض الى التّرتيب قياس من الشّکل الاوّل و انّما اورد على هيئة القياس لا زالة اشتباه من جهة تعيين الموضوع فانّه لما عيّن الموضوع، صارت القضية الاولى کليّة فلو لم يتألّف قياس من الشّکل الاوّل توهم النّتيجة کليّة فکان تأليف القياس من الاوّل ليظهر جزئيّة النّتيجة، قوله: «کما مرّ ذکره»، مرّ ذکره فى الشّکل الاوّل من انّ القياس فى الشّکل الاوّل من الصّغرى الضروريّة و الکُبرى المشروطة الخاصّة او العُرفيّة الخاصّة فنقول: هيهُنا اذا صدق کُـلّ «ج»، «ب» بـاحد الامکانين و لا شى من «ا»، «ب» مادام «ا» بالضّرورة لکن مناقضٌ للکُبرى لانّ الکُبرى تقتضى انّ کُلّ ذات ينصف «با» فاتّصافه «با» لا يکون دائماً و نقيض النّتيجة يقتضى ان بعض الذّوات اتّصافُه «با» ليس بضرورى فيتنافيان، م.

۲ - انعقاد، خ.

الغير المُنعكسة لا ينعقد بعين ذلک البيان الّذى بيّن به امتناع انعقاده من المُطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلک البيان الّذى بيّن به امتناع انـعقاده مـن المُـطلقات الغـير المُنعكسة فانّ الحكم فيهما لا يختلف الّا بالاعتبار.

قوله: و ان كان من الجنس الّذى نستعمله الآن و المطلق سالب فقد ينعقد القياس اذا روعيت الشّرائط فان كانت الكُبرى كلية سالبة من باب المُطلق المذكور و كـان المـمكن موجباً او سالباً و رجع بالعكس الى الشّكل الاوّل او بالخُلف فانتج».

و فى بعض النّسخ او بالافتراض، فانتج و لكن النّتيجة الّتى عرفتها فى الشّكل الاوّل،

اقول: و امّا اختلاط من المُمكنة و المطلقة المنعكسة فلا يخلو امّا ان يكون المُطلقة سالبة او موجبة، و الاوّل لا يخلو امّا ان يقع فى الكُبرى او فى الصُّغرى فان كانت الكُبرى مطلقةً سالبةً فانّها تُنتج ممكنة عامة سواءٌ كانت المُمكنة عامّة او خاصّة و ان كان خاصّة فسواءٌ كان موجبةً او سالبةً و سواءٌ كانت المُطلقة عرفيّة عامةً او وجوديّة، مثاله كلّ «ج»، «ب» باحد الامكانين و لا شىء من «ا»، «ب» بالاطلاق المنعكس العامّ او بالوجود.

و بيانُهُ امّا بعكس الكُبرى الى المُطلقة المنعكسة العامّة لينتج من الشّكل الاوّل لا شى من «ج»، «ا» بالامكان العامّ كما ذكرناه و هو المطلوب و امّا بالخُلف بان يقول: ان لم يكن شى من «ج»، «ا» بالامكان العام فبعض «ج»، «ا» بالضّرورة و لا شىء مـن «ا»، «ب» بالاطلاق المُنعكس فليس بعض «ج»، «ب» بالضّرورة و كان كل «ج»، «ب» بالامكان هذا خلفٌ.

و ان كانت الكُبرى وجوديّة منعكسة لم يحتجّ الى اقتران فى الخلف، بـل نـقول: ان نقيض النّتيجة كاذبةٌ لانّها تناقض الكُبرى كما مرّ ذكره، و امّا الافتراض ـ كما فى بعض النّسخ ـ فقد يُمكن البيان به اذا كانت الصّغرى جزئية، و الاظهر الخُلف[1] لانّه لا ضرورة الى الافتراض هيهُنا فانّ الكُبرى منعكسة الّلهم الّا ان يحمل الافتراض على فرض كون

---

١ – قوله: «و الاظهرُ الخُلف» اى الاظهر ان يكون فى الكتاب، لفظُ الخُلف، لا الافتراض على ما هو فى بعض النّسخ، لانّ الافتراض لا يجىء الّا اذا كانت الصّغرى جزئية و مع ذلک يستغنى عنه بسبب انعكاس الكُبرى، م.

الممكن موجوداً بالعفل، فيصير الاقتران من مُطلقتين كُبراهما سالبة منعكسة، ثـمّ تـرد النّتجية الى الامكان، و امّا ان كانت الصّغرى مطلقة سالبة فالكُبرى تكون لا محالة ممكنة موجبة و حكم الاقتران مندرجٌ فيما يجيء بعد هذا الكلام.

قوله : «و ان لم تكن سالبة بل موجبة[۱] كيف كان ذلك لم يكن قياس الّا فی تفصيل لا يحتاج اليه هيهُنا».

معناه ان لم يكن الكُبرى سالبة مُطلقة، بل تكون موجبة امّا مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك التاليف قياساً و الممكنة الحقيقيّة لما كانت سالبتها و موجبتها مُتلازمين لم يكـن القسمة الى الايجاب و السّلب فيها معتبرة.

و انمّا قال ذلک لانّا اذا قلنا: لا شی من «ب»، «ج» بالامكان و كلّ «ا»، «ب» بالاطلاق لم يكن الرّد الى الشّكل الاوّل بالعلكس، فانّ الصّغرى غير منعكسة و الكُبرى تنعكس جزئيّة و اذا قلنا شی من «ج»، «ب» بالاطلاق و كل «ا»، «ب» بالامكان او كل «ج»، «ب» بالاطلاق و لا شیء من «ا»، «ب» بالامكان انعكست الصّغرى فی الاوّل و انتجت مـع الكبرى لا شی من «ا»، «ج» بالامكان و هی غير مـنعكسة فـالنّتيجة غـير حـاصلة و انعكست الكُبرى فی الاوّل و الصّغرى فی الثّانی جزئيتين فالنّتيجة على جميع التّقديرات غيرُ حاصلة و لا يمكن بيان شیءٍ منها بالخلف لانّ اقتران نقيض النّتيجة و هو بعض «ج»، «ا» بالضّرورة بكلّ واحدة من المقدّمتينٍ لا ينتج ما يناقض الأُخرى فلذلک حكم الشيخ بانّها لا تكون اقيسة[۲] و زعم صاحب البصائر[۳]: انّ اقتران الصّغرى العُرفيّة الوجوديّة السّالبة

---

۱ - قوله: «و ان لم تكن سالبة بل موجبة» الكُبرى اذا لم تكن سالبة مطلقة، فـامّا ان تكـون موجبة مطلقة او ممكنة امّا موجبة او سالبة فقوله: «وان لم تكن الكُبرى سالبة» تتناول الاقسام الثلاثة، لكن لما كان الايجاب و السّلب فی الامكان الحقيقی متلازمان لم يعتبر قسمة المُمكنة الی الموجبة و السالبة و قال: «بل موجبة» لانّ حكم ايجاب الامكان، يغنی عن حكم سلبه، م.

۲ - قوله: «و لذلک حكم الشيخ بانّها لا تكون اقيسة» عدم الدّليل لا يستلزمُ عدم المـدلول، فالواجب فی بيان العلم، ايراد سورة النقض كما يجیء، م.

۳ - قوله: «و زَعَم صاحب البصائر» لما زعم انّ السالبة العُقرفيّة الخاصّة تنعكس كنفسها بنی

بالكُبرى المُمكنة ينتج موجبة جزئيّة مُمكنة عامّة و هو بناءٌ على مذهبه، اعنى: القول بانعكاس الصُّغرى كنفسها، فان عكسها مع الكُبرى ينتج من الشّكل الاوّل ممكنة خاصّة سالبة و ينعكس موجبتها الى ما ادّعاه قال.

و لا ينتج اذا كانت الصّغرى عُرفيّة عامة لانّها على تقدير كونها ضروريّة تنتج مع الكُبرى الممكنة ضروريّة سالبة فيكون النّتيجة محتملة للطّرفين، و ممّا تبيّن فساد قوله بعد ما مرّ انّا نقول: لا واحد من الكتاب بنائم لا دائماً بل مادام كاتباً و كُلّ فرس نائم بالامكان و لا نقول بعض الكتاب بالامكان فرس. و امّا التّفصيل الّذى استثناه الشّيخ و لم يذكره فقد قيل[1] و هو ان يكون المقدّمتان مختلفتى هيئة الوجود الّذى لا ضرورة فيه

على مذهبه و قال الصّغرى السجالبة العُرفية الخاصّة مع الكُبرى المُمكنة تنتج موجبة جزئية لانّه اذا عكس الصّغرى و جعلت كبرى الممكنة صغرى حصل قياس من الشّكل الاوّل، متنج للممكنة خاصّة سالبة و هى تستلزم موجبة منعكسة الى ممكنة عامّة جزئية و هى نتيجة القياس، و قال: الصّغرى السّالبة العُرفية العامّة لا تنتج، لانّ السّالبة العُرفيّة، تحتمل الضّرورة، فان كان ضرورية، صدقت فى عكسها سالبة ضروريّة و هى مع المُمكنة فى الشّكل الاوّل، تنتج سالبة ضرورية منعكسة الى سالبة ضرورية كلّية و ان كانت لا ضرروّية انعكست كنفسها بناءً عى مذهبه و حينئذٍ يصدق النتيجة ممكنة موجبة فتكون النّتجية تارة سالبة ضرورية و تارة موجبة ممكنة فتكون النّتيجة محتملة للطّرفين اى الايجاب و السّلب، فلا ينتج اصلاً و بتعيّن فساد كالمه بصورة البعض بع ما مرّ من عدم انعكاس العُرفية الخاصّة، م.

١ - قوله: «فقد قيل» يعنى: انّ المقدّمتين فى الشّكل الثّانى، اذا كان احديهما مُطلقة حينيّة و الأُخرى عُرفية: (والحينيّة هى الّتى حكم بها فى بعض اوقات وصف الموضوع و العرفيّة هى الّتى حكم بها فى جميع اوقات وصف الموضوع)، فامّا ان يكون الحينية مقيّدة باللادوام اولاً، فان المتقيّد بللادوام، يشترطُ للانتاج الاختلاف فى الكيف، فان قيّدت باللادوام تتنج سواءٌ اختلفتا فى الكيفيّات او لا، لوجوب تباين الوصفين اى وصف الاصغر و وصف الاكبر لكن بشرط ان يكون الكُبرى هى العُرفيّة، مثاله ان يقدر كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين و خلو جالسين عن وصف الكتابة فى بعض اوقات جلوسهم ححينئذٍ يصدق لا شىء من الجالس بمتحرّك يده فى بعض اوقات كونه جالساً و كُل كاتب متحرّك يده مادام كاتبه ينتج لا شىء من الجالس بكاتب فى بعض اوقات كونه جالساً و امّا قوله: «فى جميع اوقات جلوسه» فيقتضى ان يكون

النّتجیة عُرفیة و هو ینافی قوله فیما قبل النّتیجة مطلقة وصفیة مع انّ الدّلیل لا یساعد علیه، و اذا قبلت المقدّمات لا ینتج لا شیء من الکاتب بجالس فی بعض اوقات کونه کاتباً لانالو فرضنا کون الکاتب جالسین فی جمیع اوقات کتابته فالعُرفیة فی هذا الاختلاط، امّا ان تکون کُبری او صُغری، فان کانت الکُبری فالحینیّة امّا ان تکون موجبة او سالبة و ایّاً ما کان ینتج القیاس حینیّة سالبة، امّا اذا کانت الحینیة موجبة فلانا حکمنا فیها بان وصف الاوسط ثابتٌ للاصغر فی بعض اوقات وصفه، و فی الکُبری العُرفیّة بان وصف الوسط مناف لوصف الاکبر، فلمّا کان وصف الاکبر مجمتعاً وصف الوسط فی بعض الاوقات و الاجتماع مع بعض احد المتنافیین فی وقت لا یخلو عن المُتنافی الآخر فی ذلک الوقت، یلزم ان یخلو وصف الاصغر عن وصف الاکبر فی ذلک الوقت و هو مفهوم السّالبة الحینیة. و الیه اشار بقوله: و بیان ذلک انّ الوصف الّذی قد یجمتع مع ما ینافی وصفاً آخر الخ» مثاله بان یجعل السّالبة الحینیّة فی المثال المذکور موجوبة معدولة فنقول کُل جالس فهو لا یحرّک یده فی بعض اوقات جلوسه و لا شیء من الکاتب لا یحرّک یده فی جمیع اوقات کتابته ینتج الجالس لیس بکاتب فی بعض اوقات جلوسه فوصف الجلوس الّذی یجمتع مع عدم حرکة الید المُنافی لوصف الکتابة قد یخلو عن وصف الکتابة، و ان کانت الحینیّة سالبة فلانّ الحکم فی الکُبری بان وصف الاوسط لازم لوصف الکُبری، و فی الصّغری بان وصف الاصغر خالٍ عن وصف اللازم فی بعض الاوقات و الخلو عن اللازم یوجب الخلو عن الملزوم و الیه الاشارة بقوله: الوصف الّذی: «قد یخلو عما یلزم وصفاً آخر فانّه قد یخلو عن ذلک الوصف»، و انت خبیرٌ بانّ هذا انّما یتمّ لو کانت الکُبری مشتملة علی الضّرورة لکن لما سبق منه بیان ذلک اعتمد علیه اذ لعله لا یفرق بین الدّوام والضرورة لعدم انفکاکه عنهم، و امّا اذا کانا العرفیّة صغری فلم ینتج القیاس، امّا اذا کانت موجبة فلانّا حکمنا فیها بان وصف الاصغر ملزومٌ لوصف الاوسط، و فی الکذبری بان وصف الاوسط خالٍ عن وصف الاکبر فی بعض الاوقات و خلو اللازم من شیء لا یوجب خلوّ الملزم عنه لجواز استلزامه لذلک الشّی مع جواز انفکاک لازمه الاوّل ـ کما فی المثال المذکور ـ المقلوب الکتابة ملزومة لحرکة الید و هی قد یخلو عن الجلوس مع ان الکتابة مستلزمة لوصف الجلوس ایضاً و امّا اذا کانت سالبة فلانّ الحکم فیها بان وصف الاصغر مناف لوصف الوسط، و فی الکُبری بانّ الوسط یجتمع مع وصف الاکبر، فی بعض الاوقات و لا یلزم منه خلو وصف اصغر عن وصف الاکبر، اصلاً لجواز استلزامه لوصف الاکبر مع اجتماع ما ینافیه فی بعض الاوقات کما فی المثال المعدول المقلوب

فكان احديهما الحكم فيها فى وقتٍ من الاوقات كون الشّىء «ج» فيكون فيه وجوب او لا يكون و الأُخرى فى كون ما هو «ج» دائماً مادام موصوفاً بذلك و معناه كون احدى المقدّمتين مطلقة بحسب الوصف و الأُخرى دائمة بحسبه، اى يكون احـديهما مـطلقة وصفية و الأُخرى عرفيّة عامّة او وجوديّة.

و ينبغى ان تختلفا فى الكيف ن كان المطلقة محتملة للدّوام، و امّا ان لم تكن محتملة

وصف الكناية الذى ينافى عدم حركة اليد المجمتع مع الجلوس يستلزم الجلوس.

فان قلت: وصفُ الاكبر يجمتمع مع وصف الاوسط فى بعض الاوقات وصف الاوسط مـناف لوصف الاصغر و الجمع مع احد المتنافيين فى وقت يخلو عن المنافى الأُخر فى ذلك الوقت، فوصف الاكبر لا يخلو عن وصف الاوسط و هو مفهوم السّالبة الحينيّة. فنقول: المطلوب خلوّ وصفيّة الاصغر عن وصف الاكبر و هو ليس بلازم، و اللازم خلوّ وصف الاكبر عن وصف الاصغر و هو غير مطلوب بل عكس المطلوب و الحينيّة الّسالبة و لا تعكس كنفسها و على عدم انتاج هذين الاختلاطين ينسبه بقوله: «و امّا الّذى يستلزمه»، الى قوله: «فليس كذلک» اى يلزم ان يخلو عن ذلک الوصف الوصف الآخر فى شىء من الاوقات فقد ظهر انّ ما ذكره بيان لجيمع الاختلاطات الحينيّة مع العرفيّة انتاجاً و عقيماً، هذا اذا اختلفتا فى الكيف، و امّا اذا اتـفقتا و الحينيّة مقيّدة باللادوام فاذا كانت العُرفية كبرى ينتج ايضاً و امّا اذا كانتا موجبيين فلانّ الوسط و ان كان ثابتاً للاصغر فى بعض اوقاتِ وصفه، الّا انّه مسلوبٌ عنه بالاطلاق، فهو يخلو عن الاوسط اللازم للاكبر، فيلزم الخلو عن الاكبر، لكن باطلاق العامّ لا الوصفى، و امّا اذا كانتا سالبيتن فلانّ الوسط ثابتٌ للاصغر بالاطلاق و ان كان مسلوباً عنه فى بعض الاوقات الوصف و هـو مـنافٍ لوصف الاكبر و الجمع مع احد المتنافيين فى الجملة خالٍ عن المنافى الآخر فى الجملة. فقوله فيما سبق، فسواءٌ اختلفتا فيه اتفقتا فانّما ينتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين، ليس بصحيح.

لا يقال: العرفية اذا كانت مقيّدة باللادوام ينتج ايضاً السّالبة المطلقة فى صورة الاتفاق فانّه ان لم يصدق انّ الاصغر ليس باكبر السّالبة المطلقة، انعقد قياس من الشّكل الاوّل من الصّغرى الدّائمة و الكبرى العرفيّة اللادائمة و انّه محال فلا وجه لتخصيص الحينية بالتّقييد لانّا نقول: القياس انّما يكون منتجاً لو كان لكلّ واحدٍ من مقدّمتيه و دخل فى الانتاج، لكن النّتيجة هناک تـحصل بمجرّد الكبرى، لا من المقدّمتين فلا قياس و الا انتاج، م.

له فسواءٌ اختلفتنا فيه او اتّفقنا فانّها تنتجان مطلقة وصفيّة لوجوب تباين الوصفين و لكن بشرط ان يكون الكُبرى هى العرفية و مثالُهُ ان تقول على تقدير كون الكتّاب جالسين ما داموا كاتبين و خلوّ الجالسين عن الكتابة فى بعض اوقات جلوسهم، الجالسُ قد لا يحرّك يده فى بعض اوقات جلوسه و الكاتبُ يحرّكها فى جميع اوقات كتابته ينتج:

انّ الجالس قد لا يكون كاتباً فى جميع اوقات جلوسه، و امّا ان قلّبنا المقدّمتين فلا ينتج انّ الكاتب قد لا يكون جالساً فى جميع اوقات كتابته، و بيان ذلک انّ الوصف الّذى قد يجمتع مع ما ينافى وصفاً آخر و قد يخلو عما يلزم وصف آخر فانّه قد يخلو عن ذلک الوصف الآخر ضرورة.

امّا الذى يستلزمه ما قد يلخو عن الوصف الآخر او ينافى ما قد يجتمع معه، فليس كذلک لاحتمال استلزامه الوصف الآخر، مع جواز انفکاک لازمه الاوّل عنه او اجتماع منافيه به.

و اعلم انّ هذا التّفصيل انّما هو من باب اختلاط المُطلقات المُختلفة و قد استثناه الشيخ من باب الاختلاط المطلقة و الامكان، فهذا شرح ما فى الكتاب فى هذا الاختلاط.

و اعم انّ الشيخ ذهب فى هذا البيان مذهب الجمهور، و الحق يقتضى انّ المختلط من الممكن و المشروط بالوصف ينتج بشرطين؛ احدهما وقوع المشروط بالوصف فى كبرى القياس [1] كما اذا قُلنا كُلّ انسان متحرّک بالامكان و لا شىء من النّائم بمتحرّکٍ مادام نائماً

---

۱ - قوله: «وقوعُ المشروطة بالوصف فى كبرى القياس»، اذا كانت المشروطة كبرى انتجت امّا اذا كانت سالبة، فلانّ الصُّغرى يقتضى جواز اتّصاف الاصغر بالاوسط و هو مُنافِ الاكبر و اذا امكن اتّصاف الشّىء باحد المُتنافيين، امكن سلب المُنافى الآخر عنه، فيُمكن سلب الاكبر عن الاصغر، و امّا اذا كانت موجبة، فلانّ الاوسط لازمٌ للاكبر و هو ممكن الزّوال عن الاصغر و امكان زوال اللازم، ملزوم لامكان زوال الملزوم، فيُمكنُ زوال الاكبر عن الاصغر. و ان كانت المشروطة صغرى لم ينتج، امّا الموجبة فلانّ وصفُ الاصغر، ملزومُ الاوسط و هو ممكنُ الزّوال عن الاكبر و امكان زوال اللازم عن الشىء و ان استلزم امكان زوال الملزوم عنه، الّا انّ الملزوم هو وصف الاصغر فاللازم امكان زوال الاكبر عن وصف الاصغر و لا يلزمُ منه امكان زوال الاكبر عن ذات الاصغر، و امّا السّالبة فلانّ وصف الاصغر، منافٍ للاوسط و هو ممكنُ الاجتماع مع

فانّه لا يُنتج لا شيء من الانسان بنائم بالامكان، لانّ الصّغرى تقتضي جواز اتّصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم من جواز خلوّه عنه عند الاتّصاف بما يُنافيه و كذلک اذا قُلنا: لا شيء من الانسان بساكن بالامكان و كُلّ نائم ساكن مادام نائماً لانّ الصّغرى تقتضي جواز خلوّ الاصغر مما يلزم الاكبر، فيلزم منه جواز خلوّه عنه فانّ الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم، امّا اذا وقعت المشروطة بالوصف في الصّغرى فانّه لا يُنتج لانّه نقول: كُلّ كاتب يقظان، مادام كاتباً و لا شيء من الانسان بيقظان بالامكان.

و كذلک نقول: لا شيء من الكاتب بنائم، مادام كاتباً و كُلّ انسان نائم بالامكان و لا ينتجان سلب الانسان عن الكاتب، و ذلک لانّ المُستلزم يمكن ان يخلو عنه الاكبر، او المنافي لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر منه و هو وصل الاصغر لا ذاته و تعاند الاوصاف لا يقتضي تعاند الموصوف بها و الشّرط الآخر ان تكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصّدق[1] اى يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضروريّاً و بازاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف، امّا دائماً او ضرورياً، فانّه قد يمكن اجتماع الممكن و العرفي، على الصدق حتّى يكون دائماً بحسب الوصف من غير ضرورة

الاكبر و امكان اجتماع احد المُتنافيين مع الشّيء يقتضي امكان عدم اجتماع مُنافي الآخر معه لكن المُنافي هو وصف الاصغر و المنافاة مع الوصف لا تستلزم المنافاة مع الذّات. و تتبع الامثلة المذكورة يبيّن جميع ما ذكرناه، م.

١ - قوله: «و الشّرط الآخر ان تكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق»، المُراد من هذا، ما صرّح به و هو انّ احدى المقدّمتين ممكنة و الأُخرى ضرورية بحسب الوصف، بانّ الضروريّة بحسب الوصف، من حيثُ انّها ضروريّة تباين الامكان، و امّا قوله: «و بازاء المطلق ما يكون»، فهو تمثيلٌ، اى يشترط في خلط المطلق بالوصفي، ان يكون بازاء المُطلق الدّائمي بحسب الوصف و الّا فالبحث واقع في شروط خلط الممكن، لا في خلط المطلق.

و قوله:« فانّه قد يمكن اجتماع الممكن و العُرفي»، دليل على وجوب اختلاف المقدّمتين بالضّرورة و الامكان و انّهما الو اختلفا بالامكان و الدّوام لم يلزم تباين الطّرفين لجواز ان يكون محمول ثابتاً لشيء بالامكان و مسلوبٌ عنه دائماً بحسب الوصف، فيحصل الاختلاط هيهُنا من ممكن و عرفي، و لا ينتج مباينة الشّيء لنفسه كقولنا: الزّنجي ابيض بالامكان و لا شيء من الزّنجي بابيض مادام زنجياً فلا ينتج الزّنجي ليس بزنجيّ بالامكان، م.

و لا يلزم من ذلک تباين اصلاً و الفاضل الشّارح قد حقّق الاوّل من هذين الشّرطين و لم يذكر الثانى فاذا حصل هذان الشّرطان فقد انتج المُختلط من الممكن و المُطلق المنعكس و غير المُنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة، و سواء تيسّر بيانه بالرّد الى الشّكل الاوّل او بالخُلف، او لم يستبشر بشىءٍ من ذلک، و هذا مما لم يذكره الشيخ.

و **اقول**: ايضاً اذا كانت الكُبرى وجوديّة عُرفية فانّها تُنتج مطلقة عامة سالبة مع اىّ صغرى اتّفقت، و ذلک لانّ النّتجية الدّائمة الموجبة، تناقض هذه الكُبرى، بمثل ما مرّ فى الشكل الاوّل، فاذن يصدق معها نقيضها ابداً.

مثاله اذا لم يمكن ان يصدق قولنا: بعض «ج»، «ا» دائماً، مع قولنا: كل «ا»، «ب» او لا شىء من «ا»، «ب» مادام «ا» لا دائماً. فمن الواجب ان يصدق ابداً مع نقيضه و هو قولنا: لا شىء من «ج»، «ا» مطلقاً و هذا ممّا لم يذكره احد منهم.

قوله: «و يجبُ ان نقيس على هذا خلط الضّرورة بغيره اذا كان على هذا الصّور»[1].

---

۱ - قوله: «اذا كان على هذه الصّور»، لا فائدة لهذ القيد لانّ الضروريّة تنتج مع جميع القضايا سواء كانت موجبة او سالبة، صغرى او كبرى بالخُلف، و اختلاط الضّرورية مع غير الضروريّة، تنتج اتفقتا فى الكيف او اختلفتا لانّ الوسط منسوب الى احد طرفى النـتيجة بـالضّرروة الى الآخر لا بالضّرورة فيكون بين الطّرفين مباينة فـتصدق السّـالبة. فـانّه اذ كـان «ج»، «ب» لا بالضّرورة و الى الآخر لا بالضّرورة، فيكون بين الطّرفين مباينة فتصدق السالبة، فانّه اذا كـان «ج»، «ب» لا بالضرورة و «ا»، «ب» الضّرورة لم يكن «ج» لا بالضّرروة و عن «ا» بالضّرورة لا يكون «ج» داخلاً فى «ا» بالفعل يصدق ان «ج» ليس «ب» بالضّرورة هذا خلفٌ.

لا يقال: اذا لم يكن «ج» داخلاً فى «ا» بالعفل يصدق انّه «ج» ليس «ا» دائماً، فالنّتيجة سالبة دائمة لا ضرورية، لانّا نقول: النّتيجة سالبة ضرورية فانّه لو لم يصدق، صدقت موجبة ممكنة مع الكبرى، على هيئة الشّكل الاوّل و ينتج ما يُنافى الصّغرى، و لا خفاء فى انّ هذا يطرد فيما اذا كان احدى المقدّمتين دائمة و الأُخرى لا دائمة، فلهذا قال: حينئذٍ يصيرُ الضّروب المنتجة من هذا الاختلاط و ما يجرى مجراه، اى الدّوام و اللادوام ثمانية، لانّه سقط من هذه الاختلاطات شرطُ الاختلاف فى الكيفة فلم يبق شرط الكليّة الكُبرى و يسقط باعتباره من الضّروب الممكنة الانقعاد ثمانية فتبقى ثمانية نتيجة. و هذه زيادة قياسات غفل عنه الجمهور. و اعـلم انّ هـذه

اى اذا كانت السّالبة ضروريّة و الموجبة غير ضروريّة فانّه يُنتج و يبيّن بالعكس و الخلف كما مرّ فى المطلقة المُعنكسة، و امّا اذا كانت الموجبة ضرروريّة و السّالبة غير ضرويّة، فانّه ينتج ايضاً و لكن يبيّن بالخلف دون العكس.

قوله: «بعد ان تعلم انّ فى هذا الخلط زيادة قياسات و ذلك انّه اذاكان التّأليف من ممكن صرف و ضرورى او من وجوديّ صرف و ضروريّ و الكُبرى كليّة ثم القياس سواء كانتا موجبتين معاً او سالبتين معاً فضلاً عن المُختلفتين، امّا اذا اختلفتا و الكُبرى كلية فتعلمه مما علمت، و امّا اذا اتّفقتا فانت تعلم انّه اذاكان «ج» بحيث انّا يصدق «ب» على كلّه بايجاب غير ضرورى وكان «ب» على كُلّ ما هو «ج» غير ضرورى او المفروض من «ج» غير ضرورى وكان «ا» بخلافه عند ماكان كلّ ما هو «ا» فان «ب» ضرورى عليه انّ طبيعة «ج» او المفروض منه مباينة لطبيعة «ا» لا يدخل احديهما فى الأُخرى، و لا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف اتّفاق فى الكفيّة الايجابية او الكيفيّة السّلبيّة[1] و يعلم ان النتيجة دائماً يكون ضروريّة السّلب و هذا ممّا غفلوا عنه».

اقول: معناهُ انّ الضّرورى اذ اختللط بغير الضّرورى افاد التّباين الذّاتى بين حدّى المطلوب و انتج الضّروريّ السّالب و ان اتّفقت المقدّمتان فى الكيف فضلاً عن ان يختلفا فيه، امّا على تقدير الاختلاف فللبيانات المذكورة و امّا على تقدير الاتّفاق فلانّك تعلم انّه اذا كان «ج» الاصغر، بحيث يصدق «ب» الاوسط على كلّه بايجاب غير ضرورى او سلب غير ضرورى حتّى يكون الحكم بـ«ب» على كل «ج» لا بالضّرورة او على المفروض من «ج» يعنى على بعضه لا بالضرورة و كان الاكبر بخلافه، اى يكون الحكم بـ«ب» على كل «ا» بالضّرورة، فانّما يكون كل «ج» او بعضه المفروض منه مبايناً للاكبر، الذى هو «ا» بالضّرورة لا يدخل احدهما فى الآخر و لا يمكن ذلك حتّى يكون لا

القياسات انّما انتجت بواسطة اللاضرورة فى احدى المقدّمتين و لا مدخل لايجابها و سلبها فى الانتاج، و اللاضرورة ممكنة عامّة فيرجع القياس الى اختلاط الضرورية و الممكنة المخالفة لها فى الكيف، فهذه القياسات ليست ممّا غفل عنها الجمهور، بل داخلة فيما ضبطوه، م.

١ - و كذلک البعض من «ج» المخالف «لا» فى ذلک اذا كانت الصّغرى جزئية، خ.

شى من «ج»، «ا» او ليس بعض «ج»، «ا» بالضّرورة و هو النّتيجة سواءٌ كـان لحكـمان الاوّلان ايجابيّين كما فى قولنا: كُلّ انسان او بعض الحيوانات متحرّكٌ لا بالضّرورة و كُلّ فلكٍ متحرّكٌ بالضّرورة و لا شىء من الفلك بساكن بالضّرورة فانّها ينتجان: لا شىء من النّاس او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضّرورة و على هذا التّـقدير يـصيرُ الضـروب المنتجة من هذا الاختلاط و ما يجرى مجراه ثمانية و هو معنى قوله: «بعد ان تعلم فى هذا الخلط زيادة قياسات» و هذا ما غفل الجمهور عنه.

* اشارةٌ الى الشّكل الثالث *

قوله : «الشّرط فى كون قرائن هذا الشّكل منتجة ان يكـون الصّـغرى مـوجبة او فـى حكمها كما علمت و فيها كلّى ايّهما كان و انت تلعم ان قرائنه حينئذٍ تكـون سـتّة، لكـن السّتّة تشترك فى انّ نتيجتها انّما تجب جزئية و لا يجب فيها[1]، كلّى فانّك اذا قلت: كُلّ انسان حيوان و كُلّ انسان ناطق، لم يلزم ان يكون كُلّ حيوان ناطق و لزم ان يكون بعضه ناطقاً بان ينعكس الصّغرى».

اقول: لهذا الشّكل ايضاً فى الانتاج شرطان[2] احدهما كون الصّغرى مـوجبةً او فـى حكم المُوجبة اى: تكون سالبة يلزمها موجبة ـ كما مرّ فى الشّكل الاوّل ـ و ذلک لانّ الاصغر اذ كان مُلاقياً للاوسط بالايجاب، كان حكم القدر الّذى لاقى الاوسط منه حكمّ الاوسط فى ملاقاة الاكبر و مباينته و امّا اذا كان مبايناً للاوسط بالسّلب كالفرس مـثلاً للانسان فلا نعلّم انّ الاكبر المحمول على الاوسط، هل يلاقيه كالحيوان او يباينُهُ كالنّاطق

---

۱ - «منها»، خ ل.

۲ - قوله: «لهذا الشّكل ايضاً فى الانتاج شرطان»، لما كان الاصغر و الاكبر فى هذا الشّكـل محمولين على شىء واحد و هو الاوسط فقد التقيا فيه و ذلک يقتضى حمل الاكبر على الاصغر لكن بشرطين احدها ان يثبت الاصغر لكلّ الوسط او لبعضه حتّى يكون حكم القدر الّذى لاقى الوسط منه حكم الاوسط بالاكبر فانّه لو كان مسلوباً عنه كان مُبايناً له فلا يعلم ان حكمُهُ حكم الاوسط بالاكبر او لا، و الثّانى كليّة احدى المقدّمتين اذا لو كانتا جزئتين لا يلزم تلاقيها فـى الاوسط، م.

و كذلک المسلوب عنه کالصّهال تارة و الحجرُ اُخری.

و الشّرط الثّانی، ان یکون احدی المقدّمتین کلیةً و ذلک لکی یتّحد مورد الحکمین من الوسط و یتعدّی الحکم بالاکبر الی الاصغر، فانّهما ان کانتا جزئیتین فقد احتمل ان یختلف المحکوم علیه من الاوسط فی المقدّمتین، کما نقول: بعض الحیوان انسان، او بعضه فرس، او لا یختلف کقولنا: بعضهُ انسان و بعضه ماش، و هذان الشّرطان لا یجتمعان الّا فی ستّ قرائن من السّته عشر الممکنة و ذلک لانّ الصّغری الموجبة الکلیّة تقترن بکلّ واحدٍ من المحصورات الاربع و المُوجبة الجُزئیّة تقترن بالکلیّتین منها، فیکون جمیعُها ستّة و لا ینتج الجُزئیة و ذلک لانّ الاصغر المحمول علی الوسط، یحتملُ ان یکون اعمّ منه، کالحیوان علی الانسان و حینئذٍ لا یکون ملاقاة الاکبر کنّاطق و لا مباینة کالفرس، الّا للقدر الّذی کان ملاقیاً منه للاوسط، و قیاسات هذا الشّکل، لیست بکاملة و لذلک قال الشیخ: «و لزم ان یکون بعضه ناطقاً بان یعکس الصّغری»، لانّه یصیرُ حینئذٍ بالارتداد الی الشّکل الاوّل کاملاً بیّناً.

قوله : «فاجعل هذا معیاراً فی المرکّبات من الکُلیّتین، و امّا اذا کان الکُبری جزئیّةً لم ینفعک عکس الصُّغری لانّها اذا عکست، صارت جزئیّة فاذا قرنت به الاُخری کان الاقتران من جزئیّتین فلم یُنتج، بل یجب ان یعکس الکُبری ثمّ النّتیجة کما علمت».

ای اجعل عکس الصُّغری معیاراً للردّ الی الشّکل الاوّل، فانّ هذا الشّکل انّما یُخالف الاوّل بوضع الحدود فی الصُّغری، کما انّ الثّانی خالفه بوضع الحدود فی الکبری، فکُلّما کانت الکُبری کلیّة فی هذا الشّکل و عکست الصّغری، ارتدّ الاقتران الی الاوّل، و لو انّ الشیخ قال: فاجعل هذا معیاراً فیما کانت کُبراه کلیّة، لکان اصوب من قوله: «فی المرکبّات من کُلیّتین» و امّا اذا کانت الکُبری جزئیّةً، فلا یُفید عکس الصّغری، لانّها تنعکس جزئیّة و لا قیاس عن جُزئیّتین بل ینبغی ان یعکس الکُبری و یجعلها صغری حتّی یرتدّ الی الاوّل ثمّ یعکس النّتیجة مثاله کلّ «ب»، «ج» و بعض «ب»، «ا» فبعض «ج»، «ا» لانّ الکُبری تنعکس الی بعض «ا»، «ب» و ینتجُ مع الصّغری علی هیئة الضّرب الثّالث من الشکل الاوّل بعض «ا»، «ج» و ینعکسُ الی بعض «ج»، «ا»

قوله: «و اعلم انّ العبرة فى الجهة المُنحفظة و هى الّتى يتعيّن فى الشّكل الاوّل فيها على قياس ما اوردناه انّما هى للكبرى امّا فيما يتبيّن بعكس صُغراه فذلك ظاهر و امّا فيما يتبيّن بعكس الكُبرى، فيتبيّن ذلك بالافتراض بان يفرض بعض «ب» الّذى هو «ا» حتّى يكون «ت»، «د» فيكون كلّ «د»، «ا» فنقول حينئذٍ كل «د»، «ب» وكلّ «ب»، «ج»، فكلّ «د»، «ا» فيُنتج بعض «ج»، «ا» و الجهة ما يوجبهُ جهة قولناكلّ «د»، «ا» الّذى هو جهة بعض «ب»، «ا».

اقول: جهاتُ المقدّمات، قد تبقى فى نتائجها كما هى و قد لا تبقى، و الباقية قد تكون بالاتّفاق و قد لا تكون، و ما بالاتّفاق كما فى نتيجة الاقتران من مُمكنة و مُطلقة عامّتين فى الشّكل الاوّل فانّها انّما توافقُ الصّغرى لا لكون الصُّغرى ممكنة عامّة، فانّها لو كانت ممكنة خاصّة، لكانت النّتيجة ايضاً عامّة، بل بالاتّفاق، و ما ليس بالاتّفاق كما فى نتيجة الاقتران، بل لانّ الكُبرى موجّهة بتلك الجهة، و الجهة المُنحفظة هى الشّكل الاوّل ان تكون تابعة لكُبراه، فانّهُ فى اقترانات هذا الشّكل على قياس ما اوردناه هناك انّما يكون الكُبرى، امّا فيما تبيّن بعكس صُغراه فظاهر، و امّا فيما تبيّن نفس الانتاج بعكس الكُبرى، فلا يمكن بيان جهة النّتيجة لانّه انّما يتمّ بعكس النّتيجة، و الجهة رُبما لا تبقى بعد العكس محفوظة، فبيّن ذلک بالافتراض اى بيّن انّ النّتيجة كالكُبرى بالافتراض و ذلک لا يكون ممّا ينتج الّا فى ضربٍ واحدٍ هو قولنا: كُلّ «ب»، «ج» و بعض «ب»، «ا» و ذلک بانّ نعيّن البعض من «ب» الّذى هو «ا» بالفرض و نسميّه «د» فيحصل منه قضيّتان احديهما كلّ «د»، «ب» و الثّانية كلّ «د»، «ا» و الاولى تشتمل على اسمين مُترادفين كما ذكرنا و الثّانية هى الكُبرى بعينها و جهتها تلک الجهة الّا انّهما صارت كليّة، ثمّ نضيف الاولى الى صُغرى القياس، فيُنتج على هيئة الشّكل الاوّل كلّ «د»، «ج» و يكون الجهةُ جهة صُغرى القياس بعينها، ثمّ نضيف هذه النّتيجة الى القضيّة الثّانية، ليحصل الضّرب الاوّل من هذا الشّكل و تنتج تابعة.

قوله: «و الّذين يجعلون الحكم لجهة الصُغرى، فانّهم يحسبون انّ الصّغرى، يصيرُ

کبری عند عکس الکبری فیکون الحکم لجهتها ثمّ ینعکس[1] الجهة بعد العکس جهة الاصل و انّما یغلطون بسبب انّهم یحسبون انّ العکس یحفظ الجهات و انت قد علمت خطاهم».

اقول: الظّاهریّون من المنطقیّن، یجعلون جهة نتیجة الاقتران من کُلّیتین موجبتین تابعة للاشرف منهما، و ذلک بعکس الاخسّ و الردّ الی الشّکل الاوّل، ثمّ ان وقع الاحتیاج الی عکس النّتیجة عکسوها، فکانوا یرون انّ العکس یحفظ الجهة، و ان کانت احدی المُقدّمتین سالبة جعلوا النتیجة تابعة لها لان السّالبة لا تکون فی الاوّل الّا الکُبری، و ان کانت الکُبری جزئیّة، کما فی هذا الضّرب الّذی یتکلّم فیه جعلوها تابعة للصُّغری لانّ الجُزئیّة لا تصیرُ کُبری الاوّل، و ذلک لاعتقادهم انّ الجهة فی الشّکل الاوّل للکُبری، و الشیخ ردّ علیهم فی هذا الموضع، بانّ هذا البیان یحتاج الی عکس النّتیجة، و العکس رُبما لا یحفظ الجهات کما بیّناه.

قوله: «و قد بقی ما لا یتبیّن بالعکس و ذلک حیثُ یکون الکبری جُزئیّة سالبة فانّها لا ینعکسُ و صغراها ینعکسُ جزئیّة فلا یقترن منها[2] بل انّما تبیّن بطریق الخُلف او بطریق الافتراض، امّا طریق الخُلف فبان تقول انّه ان لم یکن لیس بعض «ج»، «ا» فکلّ «ج» «ا» و کان کلّ «ب»، «ج» فکلّ «ب»، «ا» و کان لیس کلّ «ب»، «ا» هذا خُلفٌ، و امّا طریق الافتراض فبان تقول: لیکن البعض الّذی هو «ب» و لیس «ا» هو «د» فیکون لا شیء من «د»، «ا» ثمّ تمّم انت من نفسک و اعتبر فی الجهات، ما یوجبه الکبری ایضاً».

قد تبیّن خمسة ضروب من السّتّة المذکورة بالعکس و قلب المُقدّمات و بقی ضرب واحدٌ و هو الّذی صُغراه موجبة کلیّة و کُبراه سالبة جُزئیّة و هو لا یمکن ان یبیّن بذلک لانّ الصّغری تنعکسُ جزئیّة، فیصیرُ الاقتران من جزئیتیّن و الکُبری لا تنعکس، فینبغی ان یبیّن بالخلف او الافتراض، امّا الخُلف فکما ذکره، و قد یُمکن ان یتبیّن به سائر الضّروب ایضاً و هو باقتران الصّغری بنقیض النتیجة ابداً لینتج ما یضادُّ او یُناقض الکُبری فیظهر الخلف، و الافتراض هو الّذی ذکر بعضهُ و احال باقیه علی ما مضی، و اعتبار الجهة

---

١ - «فتکون» خ، ل.　　٢ - «منهما» خ، ل.

بالكبرى، كما مرّ.

قوله : «فيكون قرائنه اذن ستّة:

ا). من كلّيّتنى موجبتين

ب). من موجبتينن و الصغرى جزئيّة

ج). من موجبتين و الكبرى جزئيّة

د). من كلّيّتين و الكبرى سالبة

ه). من جزئيّة موجبة و كلّيّة سالبة كبرى

و). من كلّية موجبة صغرى و جزئيّة سالبة كبرى

و هذه تورد خامسة.»

اقول: لمّا فرغ من بيان احكام هذا الشّكل، عدّ ضروبه و الترتيب الّذى ذكره، هو بحسب تقديم الايجاب على السّلب و ليس بمشهور و من يعتبر تقديم الكليّة ايضاً على الجُزئيّة يجعل ثانى الضّروب ما جعله الشيخ رابعها و هو الاشهر.

و اعلم انّ هذا الشّكل لا يُخالف الشّكل الاوّل الّا فى حُكمين احدهما انّ الصّغرى الضّروريّة لا تناقض الكُبرى العُرفيّة الوجوديّة هيهُنا، فانّا نقول: كلّ كاتب بالضّرورة انسان و كُلّ كاتب يقظان لا دائماً بل مادام كاتباً.

و الثّانى انّ العُرفيّتين لا تنتجان عرفيّةً، بل مُطلقة وصفيّة كما نقول: كلّ كاتب يقظان و مُباشر القلم، مادام كاتباً و لا نقول: بعض اليقظان يُباشر القلم، مادام يقظاناً، بل فى بعض اوقات يقظته و قد اتينا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المُختلطات فى الاشكال الثّلاثة و اضفنا اليه ما امكن ان يضاف اليها ممّا ليس فيه و لم نتعرّض للشّكل الرّابع لانّه ليس بمذكور فى الكتاب و الاستقصاء التامّ فى هذه المباحث، يستدعى كلاماً ابسط من هذا و هو يليقُ بموضع لا يلتزم فيه مشايعة كلام آخر.

النهج الثامن
فى القياسات الشّرطيّة و فى توابع القياس

* اشارةٌ الى اقترانات الشرطيّات *

«انّما سنذكر بعض هذه و نخلّى عمّا ليس قريباً من الطّبع منها بعد استيفائنا جميع ذلك فى كتاب «الشفاء» و غيره.»

افرد سائر لاقترانيّات امّا ان تكون مؤلّفة من المُتصّلات، او من المُنفصلات او منهما معاً، او من المُتّصلات و الحمليّات، او من المُنفصلات و الحمليّات.

و الشيخ لمّا اقتصرَ فى هذا الكتاب، على ايراد البعض ممّا هو قريبٌ من الطّبع، لم يورد المؤلّفة من المُنفصلات و لا من المُتّصلات و و المُنفصلات لأن جميعها بعيدةٌ عن الطّبع، و ابتدء بالمُؤلّفة من المُتّصلات. فنقول قبل الشروع فى ذلك:

المُتّصلات كما قلنا، امّا لزوميّةٌ و امّا اتّفاقيّةٌ، و اللزوميّة امّا فى نفس الامر و بحسب الطّبع و امّا بحسب اللفظ و الوضع، و الاوّل كقولنا: ان كانت الشّمس طالعة، فالنّهار موجود، و الثّانى كقولنا: ان كان الاثنان فرداً، فهو عددٌ، فانّ هذه القضيّة، ليست بحقّة من حيث اشتمالها على وضع كاذب، و هى حقّه من حيث لزوم اللفظ بحسب ذلك الوضع، و التّناقض فيها انّما يكون بحسب الاختلاف فى الكمّ و الكيف، كما فى الحمليّات و بحسب اعتبار احوالها فى اللزوم الاتّفاق فالاستصحابيّة الشّاملة للزوم الصّادق المقدّم و الاتّفاق تتناقض اذا تخالفت فيهما و ذلک لانّ الكليّة المُوجبة منها، تُفيدُ الدّائمة و الكلّيّةُ السّالبة تُفيد عدم المُصاحبة على الدّوام، و الجُزئيّة تفيدُ المُصاحبة او عدمها فى وقت من الاوقاف و تصدق مع الكلّية المُوافقة لها فى الكيف فالاستصحابيّة الجُزئيّة الايجابيّة، تصدق مع المُصاحبتين الدّائمة و اللادائمة و هى مُناقضة للسلبيّة الكُليّة، و الاستصحابيّة الجُزئيّة السّالبة تصدق مع المُصاحبتين الدّائم و اللادائم و هى مُناقضة للايجابيّة الكُلّيّة، و امّا اللزوميّة فيُناقضها الاحتماليّة المُخالفة الشّاملة للزوم المُخالف و امكان الطّرفين لانّ

اللزوم هیهُنا یُشبه الضّرورة فی الحملیّات و الاحتمال یُشبه الامکان الاعمّ و هی سالبةُ اللزوم، لا لازمة السّلب و تُسمّی بالسّالبة اللزومیّة، و امّا الاتّفاقیّة المُحصنة فیناقضها ما یکون حینئذٍ، امّا اللزومیّة المُوافقة او الاستصحابیّة المُخالفة علی الوجه المذکور فیما مرّ و هی سالبةُ الاتّفاق و یسمّی بـ«السالبة الاتّفاقیّة».

و امّا العکس فیها، فاللزومیّة السّالبة الکلّیّة تنعکسُ کنفسها علی قیاس للضروریّات، لانّه لو جاز استلزام تالیه لمقدّمة فی حال یمتنع انفکاک مقدّمه عن تالیه فی تلک الحال و انهدام حکم الاصل، و الاتّفاقیّة السّالبة الکُلّیّة لا تنعکس اذا اشترط فیه صدق المقدّم، کما فی المُوجبة و ذلک لانّا نقول: لیس البتّة اذا کان البیاض مفرّقاً للبصر، فالاضداد مُجتمعة و لا یمکن ان یقال: لیس لبتّة اذا کانت الاضداد مجتمعة، فالبیاض کذا لانّ وضع المقدّم، یمتنع و ینعکس اذا لم یشترط ذلک فیه و یُقاس الاستصحابیّة علیها.

و امّا الموجبات، فجمیعها ینعکس ُجزئیّةً استصحابیّة و الّا لصدقت الکُلّیّة السّالبة و تنعکس کنفسها علی الوجه المذکور، فیکون العکس امّا مُضادّاً او مُناقضاً للاصل، فیلزم الخُلف، و السّوالب الجُزئیّة لا تنعکسُ لانّا نقول: قد لا یکون اذا کان زیدٌ یحرّک یدهُ، فهو کاتب و لا یمکن ان یقال: قد لا یمکن ان یکون اذا کان زیدٌ کاتباً، فهو یحرّکُ یدهُ، و امّا المُنفصلات، فقد تناقض بشرط الاختلاف فی الکیف و الکمّ و ارتفاع العناد فی نقایضها، ایَّ عنادٍ کان و لا مدخل للعکس فیها لانّ اجزائها، رُبما تکون اکثر من اثنین و لانّها لا تتمائز بالطّبع.

فهذا ما اردنا تقدیمه و هو بیان ما اشار الیه الشیخ، فی النّهج الثّالث بقوله: «و یجبُ علیک ان تجری امر المتّصل و المُنفصل فی الحصر و الاهمال و التّناقض و العکس مجری الحملیّات» و نرجع الی الشّرح:

قوله: «و نقول: انّ المتّصلات قد یتألّفُ منها اشکال ثلاثة[1] کاشکال الحملیّات و

---

۱ - قوله: «انّ المُتّصلات قد یتألّف منها اشکال ثلاثة»، لانّه لابُدّ من اشتراکهما فی جزء و هو الاوسط، فامّا ان یکون تالیاً فی الصّغری مقدّماً فی الکُبری و هو الشّکل الاوّل او بالعکس و هو الشّکل الرابع، و امّا یکون تالیاً فیهما و هو الشّکل الثانی، و امّا ان یکون مقدّماً فیهما و هو

يشترك فی تالی او مقدّم و يفترقُ فی تال او مقدّم، كما كانت فی الحمليّات يشتركُ فی موضوع او محمول و يفترقُ فی موضوع او محمول و الاحكام تلك الاحكام.»

مثال الشّكل الاوّل، كلّما كان «ا»، «ب» فـ«ج»، «د» و كلّما كان «ج»، «د» فـ«ه» «ز» ينتجُ: كلّما كان «ا»، «ب» فـ«ه»، «ز» و مثال الشّكل الثّانی، كلّما كان «ا»، «ب» فـ«ج»، «د» و ليس البتّة اذا كان «ه»، «ز» فـ«ج»، «د» ينتج فليس البتّة اذا كان «ا»، «ب» فـ«ه»، «ز» و بيّن امّا بالعكس او بالخُلف علی ما تقدّم، و بيّن الضّرب الاخير منه بالافتراض و هو ان يعيّن الحال الّذی يكون فيها «ا»، «ب» و ليس «ج»، «د» وليكن هو عند ما يكون «ح»، «ط»، فيحصل منه قضيّتان احديهما ليس البتّة اذا كان «ح»، «ط» فـ«ج»، «د» و الثّانية قد يكون اذا كان «ا»، «ب» فـ«ح»، «ط» و يؤلّف القياسات المذكورات منهما علی حسب ما مرّ.

و مثال الشّكل الثالث كلّما كان «ج»، «د» فـ«ا»، «ب» و كلّما كان «ج»، «د» فـ«ه»، «ز» فقد يكون اذا كان «ا»، «ب» فـ«ه»، «ز» و البيان بالعكس و الخُلف و الافتراض شبيه ما تقدّم، و غير اللزوميّات قلّما يقع فی التأليف لانّها لا تفيدُ فی الاكثر بالاقتران علماً مكتسباً، و اللزوميّات اللفظيّة[1] لا تستعمل الّا فی الالزامات الجدليّة او الخُلف كما يقال، علی من زعم انّ الاثنين فردٌ، كلّما كان الاثنان فرداً فهو عدد و كلّما كان الاثنان عدداً، فهو زوجٌ و كلّما كان الاثنان فرداً، فهو زوج، فانّها لا تفيدُ سوی الالزام او النّقض.

و اعترض علی القول بانتاج هذا الصنف[2] بجواز عدم اجتماع مقدّم الصّغری و ملازمة

الشّكل الثّالث. و الشّرايط المُعتبرة فی كُلّ شكل، كما فی الحمليّات، م.

١ – قوله: «و اللزوميات الّلفظية»، جواب سؤال و هو ان الضّرب الاوّل من الشّكل الاوّل، الّذی هو اكمل القياسات الشّرطية، ليس بمنتج، لانّها يصدق قوله: كلّما كان الاثنان فرداً كان عدداً و كلّما كان زوجاً و النّتيجة لمّا كان الاثنان فرداً كان زوجاً و هی كاذبة. الجوابُ انّ الصُّغری كاذبة فی نفسها صادقة بحسب الالزام، فالنّتيجةُ الزاميّة.

٢ – قوله: «و اعترض بانتاج هذا الصّنف»، و هی الشّرطيّة الالزامية الّتی مقدّمها، غير واقع و الاعتراضُ منعَ التّقدير. فاجاب بان الشّرط فی الانتاج، صدق المُقدّمتين لا بقاء صدق الكُبری علی تقدير تقدّم الصّغری فحيث صدق المقدّمتان، كان صدق النتيجة لازماً، م.

الکُبری علی تقدیرٍ واحد، کما فی المثال و اُجیبَ عنه بانّ اجتماعهما علی الصّدق لیس بشرط فی انعقاد القیاس من المتّصلات.

قوله: «و قد یقعُ الشّرکة بین حملیّة و مُنفصلة، مثل قولک: الاثنان عددٌ و کلُّ عدد، امّا زوجٌ امّا فرد و استخراج الاحکام فی هذا ممّا سلف سهل، و کذلک قد یشترک منفصلة مع حملیّات مثل قولک فی هذا المعنی: و لیکن «ا» امّا ان یکون «ب» و امّا ان یکون «ج» و امّا ان یکون «د»، و کلّ «ب» و «ج» و «د» فهو «ه» فکلّ «ا» هو «ه» و استخراج الاحکام فی هذا ایضاً ممّا سلف سهل.»

هذا التّألیف ان لم یکن الشّرکة فیه للحملیّة مع جمیع اجزاء المُنفصلة، فلا یکون قریباً من الطّبع و اذا کان کذلک، فالحملیّة قد تقع صُغری و قد تقع کُبری، و الاوّل ان کان علی هیئة الشّکل الاوّل فینبغی ان یکون الحملیّة موجبة و المُنفصلة موجبة کلیّة، غیرُ مانعة الجمع او سالبةً کلیّة الاجزاء و یکون المُنتج اربعة ضروب، مثال الاوّل: کلّ «ا»، «ب» و دائماً کلّ «ب» امّا «د» ینتج منفصلة کلیّة موجبة الاجزاء و هی دائما کلّ «ا» امّا «ج»، «د» و مثال الثانی کلّ «ا»، «ب» و لا شیء من «ب»، امّا «ج» و امّا «د» ینتجُ منفصلة کلیّة سالبة الاجزاء کلّیتها، و علیه یقاس الضّربان الباقیان. و ان کان علی هیئة الشّکل الثّانی، فینبغی ان یکون المُنفصلة کلّیّة موجبة اجزائها کلّیّة مخالفة الکیف للصُّغری و ینتجُ منفصلة موجبة سالبة الاجزاء کقولنا فی الضّرب الاوّل: کلّ «ج»، «ب» و دائماً امّا لا شیء من «ا»، «ب» و امّا لا شیء من «د»، «ب» فدائما امّا لا شیء من «ج»، «ا» و امّا لا شیء من «ج» «د»، و الضّرب الثانی لا شیء من «ج»، «ب» و دائما امّا کلّ «ا»، «ب» و امّا کلّ «د» «ب» فدائماً امّا لا شیء من «ج»، «ا» و امّا لا شیء من «ج»، «د» و علی هذا القیاس، و امّا علی هیئة الشّکل الثّالث فعلی قیاسهما کقولنا: کلّ «ا»، «ب» و دائماً کلّ «ا» امّا «ج» و امّا «د» فینتج بعض «ب»، امّا «ج» و امّا «د» و أمّا اذا کانت الحملیّة کُبری، ینبغی ان یکون عددها عدد اجزاء الانفصال، و حینئذٍ امّا ان تکون مشترکة فی المحمول او لا تکون، فان کانت و کانت اجزاء المُنفصلة مشترکة فی الموضوع، فهی تُنتج فی الشّکلین الاوّلین حملیّة و یکون التألیف فی قوّة التألیف من الحملیّات و ینعقد علی هیئة الاشکال الثّلاثة، مثال الضّرب الاوّل من الشّکل الاوّل کلّ «ا» امّا «ب» و امّا «ج» و کلّ «ب»، «ج»،

«د» فكلّ «ا»، «د»، و مثال الضّرب الثانى: كلّ «ا» امّا «ب» و امّا «ج» و لا شىء من «ب» و لا من «ج»، «د» فلا شىء من «ا»، «د» و هذا هو الاستقراء التامّ المسمّى بالقياس المقسّم.

و مثال الضّرب الاوّل من الشّكل الثّانى كلّ «ا» امّا «ب» و امّا «ج» و لا شىء من «د»، «ب» و «ب»، «ج» فلا شىء من «ا»، «د»، و الشّكل الثّالث بعيدٌ عن الطّبع، لا يُنتج مثل ذلک، و امّا ان لم يكن الحمليّات مشتركةً فى المحمول، فقد تُنتج منفصلة غير حقيقيّة كقولنا: دائماً كلّ «ا» امّا «ب» و امّا «ج» و كلّ «ب»، «د» و كلّ «ه» فدائماً «ا» امّا «د» و امّا «ه»، و بيان هذا المباحث بالاستقصاء يستداعى كلاماً ابسط.

قوله: «و قد يقترنُ الشّرطيّة المتّصلة مع الحمليّة و اقرب ما يكون من ذلک الى الطّبع ان يكون الحمليّة تشارک تالى المتّصلة المُوجبة على احد انحاء شركة الحمليّات، فيكون النّتيجة متّصلة مقدّمها ذلک المقدّم بعينه و تاليها نتيجة التأليف من المثال الّذى كان مقترناً بالحمليّة. مثاله: انّه ان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج»، «د» و كل «د»، «ه»، يلزم منه انّه ان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج» و عليک ان تُعدّ سائر الاقسام ممّا علمته.»

الحمليّة فى هذه الاقترانات، امّا ان تقع صُغرى او كُبرى، و على التّقديرين تشارک المُتصّلة امّا فى مقدّمها او تاليها، فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطّبع؛ الاوّل ما اورده الشيخ و هو ان يكون الحمليّة كُبرى و مشاركتها للمُتّصلة فى التّالى و المُتّصلة موجبة و تنتج متّصلة مقدّمها ذلک المقدّم بعينِهِ و تاليها النّتيجة الّتى تكون من اقتران التّالى لو فرض منفرداً بالحمليّة مثال الضّرب الاوّل من الشّكل الاوّل ان كان «ا»، «ب» فكُلّ «ج»، «د» و كلّ «د»، «ه».

فان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج»، «ه» و مثال الضّرب الاوّل من الشّكل الثانى، ان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج»، «د» و لا شىء من «ه» «د»، فان كان «ا»، «ب» فلا شىء من «ج»، «ه» و على هذا القياس، و انّما اورد الشيخ هذا الاقتران لانّ قياس الخُلف ينحل اليه على ما سيأتى، و الاقتران الثّانى ان يكون الحمليّة صُغرى و الاشتراک ايضاً فى التّالى و المُتّصلة موجبة، كقولنا: كلّ «ج»، «ب» و ان كان «ه»، «ز» فكلّ «ب»، «ا» ينتج ان كان «ه»، «ز» فكلّ «ج»، «ا» و باقى الاقترانات بعيدٌ عن الطّبع.

قوله: «و قد يقع مثل هذا التّأليف بين متّصلتين تشارك احديهما تالى الأُخرى اذا كان ذلك التّالى متّصلاً ايضاً و يكون قياسه هذا القياس، و امّا تتميم القول فى الاقترانيّات الشّرطيّة، فلا يليق المختصرات».

التّأليفات المذكورة، قد كانت من الشّرطيّات المؤلّفة من الحمليّات، امّا الشـرطيّات المؤلّفة من ساير القضايا، فقد يتقارن بحسب التّأليف، و هذا النّوع الّذى اشار اليه الشيخ من ذلک القبيل و هو يكون من اقتران متّصلتين اولاهما هى الصّغرى مؤلّفة من قضيّتين احديهما و هى التّالى متّصلة و القضيّة الأُخرى و هى الكُبرى متّصلة مـن حـمليّتين و ينتجان متّصلة كالصّغرى، مثاله: ان كان «ا»، «ب» فكلّما كان «ج»، «د» فـ«ه»، «ز» و كلّما كان «ه»، «ز» فـ«ج»، «ط» و ان كان «ا»، «ب» فكلّما كان «ج»، «د»، فـ«ج»، «ط» و هذا الاقتران ايضاً يقعُ على اربعة انواع كالّذى يشابهُهُ ممّا مرّ و يكون على قياسه، و انّما اورد الشيخ هذا الصنف لانّ الخُلف فى المُتّصلات الّذى يبيّن به الاقترانات المُتّصلة، انّما تنحلّ اليه.

* اشارة الى قياس المساواة *

«انّه رُبّما عرف من احكام المقدّمات اشياء يسقط و يبنى القياس على صورة مـخالفة للقياس مثل قولهم «ج»، مساوٍ لـ«ب» و «ب» مساوٍلـ«ا» فـ«ج» مساوٍ لـ«ا»، فقد اسقط عنه انّ مساوى المُساوى مساو، و عدل بالقياس عن وجههِ مـن وجـوب الشّـركة فـى جـميع الاوسط الى وقوع الشّركة فى بعضه.

هذا قياس، له أشباهٌ كثيرةٌ، كما يشتمل على المُماثلة و المُشابهة و غيرهما و كـقولنا: الانسان من النّطفة و النطفة من العناصر، فالانسان من العناصر و كذلک الشّىء فى الشّىء فى الشّىء و الشّىء على الشّىء على الشىء و ما يجرى مجراها و عين عسر الانحلال الى الحدود المرُتّبة فى القياس المنتج لهذه النتيجة.»

هذا قياس، له أشباه كثيرة، كما يشتملُ على المُماثلة و المُشابهة و غيرهما و كقولنا: الانسان من النّطفة و النّطفة من العناصر، فالانسان من العناصر و كذلک الشّىء فى الشّىء و الشّىء على الشّىء و ما يجرى مجريهما و هو عسر الانحلال الى الحدود المُرتبّة فى القياس المنتج لهذه النتيجة، و ذلک لانّ الجُزء من محمول الصّغرى، جعل موضوعاً فى

الكُبرى، فالاوسط ليس بمشترك، فهو معدول عن وجه الى وقوع الشّركة فى بعض الاوسط و لذلک استحقّ لان يسمّى باسم و يجعل تحليله قانوناً يرجع اليه فى امثاله و هو يمكن ان يعدّ فى القياسات المُفردة و يمكن ان يعدّ فى المركّبية و بيانه[1]: أنّ قولنا «ا» مساوٍ لـ«ب» قضيّة موضوعها «ا» و محمولها مساوٍ لـ«ب». و لمّا كان مساوٍ لـ«ج» محمولاً على «ب» فى القضيّة الأُخرى، امكن ان يقام مقامه كما ذكرناهُ فى النّهج السّابع.

و حينئذٍ يصيرُ قولنا: مساوٍ لمساو لـ«ج» بدلاً عن قولنا: مساوٍ لـ«ب» و فى حكمه فان جعلنا وقوعهما فى القضيّة كاسمين مُترادفين كأن قولنا: «ا» مساوٍ لـ«ب» و قولنا «ا» مساوٍ لمساو لـ«ج» فى القوّة قضيّة واحدة و نضيف الى الثّانية الّتى هى فى قوّة الأُولى، قولنا: مساوى المساوى لـ«ج» مساو لـ«ج»، فيُنتج انّ «ا» مساوٍ لـ«ج» و يكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفرداً، و امّا ان جعلناهما اسمين مُتبائنين: احدهما محمولٌ على الآخر، حتّى لا يكون القضيّتان المذكورتان فى القوّة قضيّة واحدة، فالمتألّف من قولنا «ا» مساوٍ لـ«ب» و المُساوى لـ«ب»، مساوٍ لمساو لـ«ج» لانّ «ب» مساوٍ لـ«ج»، يُنتج فـ«ا» مساو لمساو لـ«ج».

ثمّ نضيف اليها الكُبرى المذكورة و هى قولنا: مساوى المساوى لـ«ج» مساو لـ«ج»،

---

١ - قوله: فى قياس المساوات «و بيانه»، لمّا كان قياس المساوات، على هيئة مخالفة للقياس، اذ لا شركة فيه، فى تمام الوسط، حيث موضوع المقدّمة الثّانية جزء محمول الاولى، و ذكر الشيخ انّه اسقط فيه مقدّمة و هى انّ مساوى المساوى، مساو و لابُدّ ان يكون هذه المقدّمة بحيث اذا انتظمت مع مقدّمتى القياس، يصيرُ على هيئة القياس، اراد الشارح ان يبين وجه انتظام هذه المقدّمة السّاقطة، مع المُقدّمتين بحيث يكون على هيئة القياس، و الاولى ان يوجه على صورة قياسين كما يقال «ج» مساو لـ«ب» و كُلّ ما يساوى لـ«ب» فهو مساو لمساوى «ا» لانّ «ب» مساو لـ«ا»، ينتج «ج» مساو لمساوى «ا» و المساوى لمساو لـ«ا» مساولـ«ا» ينتج «ج» مساولـ«ا»، و امّا التّوجيه على صورة واحدة، فهو موقوفٌ على لفظين مُتخالفين بحسب المفهوم كاسمين مُترادفين فليس بجيّد. قال الامام: فى هذا القياس نوع اشكال و هو انّه اذا كان «ج» مساوياً و «ب» ايضاً مساوياً لـ«ج» و مساوى المساوى مساو، يلزم ان يكون «ج» مساوياً لنفسه و هو محالٌ، لانّ المُساوات بعد المُغايرة و يمكن ان يجاب عنه بانّ المُغايرة بحسب الاعتبار كافية، م.

يُنتج فـ«ا» مساو لـ«ج» و بهذا الاعتبار، يكونُ هذا القياس مُركّبا من القياسين، فاذن كان قولنا: «ا» مساو لـ«ب» على التّقدير الاوّل فى قوّة صُغرى القياس و على التّقدير الثّانى، صُغرى القياس الاوّل بعينها و قولنا: و «ب» مساوٍ لـ«ج»، ليس بجزءِ القياس، بل هو بيان حكم ما للـ«ب» الّذى هو جزءُ من احد حدود القياس و به يتمّ القياس.

و بالجملة، فقولنا: و مساوى المساوى مساو، هو كبرى محذوفة، و انّما اورده الشيخ قبل الاقيسة الاستثنائيّة، ليعلم انّه غيرُ متعلّقٍ بها، بسيطةً كانتا او مركبّةً، فانّه امّا مـفردٌ اقترانى او مركّب من اقترانيّتين، و تحليل القياس و تركيبه من توابع القياس.

* اشارة الى القياسات الشّرطيّة الاستثنائيّة *

«لمّا كانت الاستثنائيّة هى ما يكون احد طرفى النّتيجة مذكوراً فيها و لم يجُز ان يكون مقدّمة بعينها»[1].

و لا محالة يكون جزئاً من مقدّمة و المُقدّمة الّتى يكون جُزئُها قضيّة، فهى شـرطيّة فيكون احدى مقدّمتى هذا القياس، شرطيّة و يكون الأُخرى مشتملةً عـلى وضـع مـا يقتضى وضع الجُزء الّذى منه النّتيجة او رفعه مجرّداً عن الشّرط، فيكون هى الجُزء الآخر و فى قضيّة اُخرى مقرونة باداة الاستثناء متكررّة تارةً حال كونها جزئاً من الشّرطيّة و تارةً حال كونها مستثناة و هى بمنزلة الاوسط المتكرّر فى الاقترانيّات، لانّ الباقى بـعد حذفه، هو الّذى منه النّتيجة فالقياس الاستثنائىّ مركّبٌ من شرطيّة و استثناء.

---

١ – قوله فى الاستثنائى: «و لم يجز ان تكون مقدمة بعينها»، لانّها ان كان عين النّتيجة مذكورة فى القياس، كان مصادرة و ان كان نقيضها نافى الانتاج و المُنفصلة الحقيقية امّا ان يكون ذاتُ جزئين او اكثر، فان كان ذات جُزئين، فاستثناء عين أيهما كان ينتج نقيض الآخر، و اسـتثناء نقيض ايّهما كان ينتج عين الآخر، فلها نتايج اربعة كُلّ منها حمليّة، و ان كان ذات الاجزاء مثل العدد اما زايد و اما ناقص و اما مساو، فاستثناء، نقيضُ جزء واحد يُنتج مُنفصلة من اعيان الباقية و استثناء عين جُزء ينتج نقيضُ البواقى و ذلک يحتمل وجهين الاوّل؛ منفصلة سالبة من البواقى، كقولنا: فليس اما زايداً و امّا ناقصاً، الثّانى حمليات يشتمل كُلّ واحد منها، على رفع جُزء من البواقى، كقولن:ا فليس زايداً و لا ناقصاً، م.

قوله : «القياسات الاستثنائيّة، امّا ان يوضع فيها متّصلة و يستثنى، امّا عين مقدّمها، فيُنتج عين التّالى مثل ان تقول: انّه ان كانت الّشمس طالعة، فالكواكب خفيّة، لكنّ الشمس طالعة فالكواكب خفيّة، او نقيض تاليها، فينتج نقيض المقدّم، مثل ان تقول: و لكنّ الكواكب، ليست بخفيّة، فينتجُ: فالشّمس ليست بطالعة و لا ينتج غير ذلك.»

اقول: المتّصلة الّتى تقع فى الاستثنائيّة، لا تكون الّا لزوميّة و الّتى وضعها الشيخ موجبة و هى تُنتجُ باستثناء عين مقدّمها، عين تاليها و باستثناء نقيض تاليها، نقيض مقدّمها، لانّ وضع الملزوم، يوجب وضع اللازم و رفع اللازم، يوجبُ رفعُ الملزوم و لا تُنتجُ غير ذلك، اى لا باستثناء عين التّالى و لا باستثناء نقيض المقدّم و ذلك لانّ التّالى، يحتمل ان يكون اعمّ من المقدّم، فلا يلزم من وضعه او رفع ما هو اخصّ منه شىء.

و السّالبة كقولنا: ليس البتّة ان كان زيدٌ يكتب، فيده ساكن، ينتجُ باستثناء عين كلّ جزء نقيض الآخر كقولنا: لكنّه يكتب، فيدُهُ ليست بساكنة، لكن يده ساكنة، فهو لا يكتُبُ و لا ينتجُ باستثناء النقيض شيئاً و ذلك لكون هذه المُتّصلة فى قوّة قولنا: كلّما كان زيد يكتُبُ فليست يدُهُ بساكنة و الشيخ قد اقتصر بالموجبة، لانّ السّالبة ترجعُ فى الحقيقة الى الموجبة.

قوله : «او يوضع فيها مُنفصلة حقيقيّة و يُستثنى عين ما يتّفق منها، فينتج نقيض ما سواها مثل انّ هذا العدد امّا تامٌّ و امّا ناقص و امّا زائدٌ، لكنّه تامٌّ فينتجُ نقيض ما بقى، او يستثنى نقيض ما يتّفق منها، فينتج عين ما بقى واحداً كان او كثيراً مثل انّه ليس بتامّ فهو امّا زائدٌ او ناقص حتّى يستوفى الاستثناءات، فيبقى قسم واحد، او يوضع فيها منفصلة غير حقيقيّة، فامّا ان يكون مانعة الخلو فقط، فلا يُنتج الّا استثناء النّقيض لعين الآخر. مثل قولهم: امّا ان يكون هذا فى الماء و امّا ان لا يغرق لكنّه غرق، فهو فى الماء، لكنّة ليس فى الماء فهو لم يغرق، و مثل قولهم: امّا ان لا يكون هذا حيواناً و امّا ان لا يكون نباتاً لكنّه حيوان فليس بنبات او لكنّه نبات فليس بحيوان و امّا ان المُنفصلة من الجنس الّذى الفرض فيه منع الجمع فقط و يجوز ان يرتفع الاجزاء معاً، و قوم يسمّونها: الغير التامّة الانفصال او العناد، فحينئذٍ انّما ينتجُ فيها استثناء العين، فيكون النّتيجة نقيض الباقى، مثل قولنا: امّا ان يكون

هذا حيواناً و امّا ان يكون شجراً فى جواب من قال: هذا حيوان شجر».

اقول: المُنفصلة الحقيقيّة، تُنتج بعين كلّ جزء نقيض الباقى، لكونها مانعة الجمع، و بنقيض كلٍّ جزء عين الباقى، لكونها مانعة الخلوّ، و نتيجةُ ذات الجُزئين تكون حمليّة، و نتيجةُ ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء نقيض جزءٍ واحدٍ فهى تكونُ منفصلة من اعيان الباقية من الاجزاء، و اذا حصلت باسثناء عين جزء واحد، فهى امّا ان تكون مُنفصلة من نقائض الباقية او حمليّات بعددها يشتمل كلّ واحد منها، على رفع جزء واحد منها، و المنفصلةُ الغير الحقيقية، ان كانت مانعة الجمع فقط، فهى تُنتجُ بالعين، دون النقيض و ان كانت مانعة الخلوّ فقط، فهى تنتجُ بالنّقيض دون العين، و جميع ذلك ظاهر ممّا مرّ.

و هذه القياسات، كاملةٌ غنيّةٌ عن البيان، و المُنفصلة السّالبة، لا تُنتجُ اصلاً لاحتمال اشتمالها على اجزاء غيرُ متناسبة.

* اشارة الى قياس الخُلف *

«قياس الخُلف، قياسٌ مركّب من قياسين؛ احدهما اقترانىّ و الآخر استثنائىّ، مثاله قولنا: ان لم يكن قولنا ليس كلّ «ج»، «ب» صادقاً فقولنا: كلّ «ج»، «ب» صادق و كلّ «ب»، «د» على انّها مقدّمة بيّنة لا شكّ فيها او تبيّنت بقياس فينتجُ منه ان لم يكن قولنا: ليس كلّ «ج»، «ب» صادقاً فكُل «ج»،«د» ثمّ تأخذ هذه النّتيجة و تُستثنى نقيض المحال و هو تاليها، فنقول: لكن ليس كلّ «ج»، «د» فيُنتج نقيض المقدّم و هو انّه ليس قولنا ليس كلّ «ج»، «ب» صادقاً، بل هو صادق».

اقول: المعلّم الاول، اورد قياس الخُلف فى القياسات الشّرطيّة و لم يوجد فى التّعليم الاوّل شرطيّة غير الاستثنائيّة و لذلک سمّاها: عامّة المنطقيّين، بالقياسات الشرطية، على الاطلاق و ظنّ الشيخ انّ الاقترانات الشرطيّة، كانت مذكورة فى كتاب مفرد، لم ينقل الى لغتنا احتمال مجرّد اقتضاه حسن ظنّه بالمعلّم الاوّل.

و لمّا اراد لمتأخّرون تحليل هذا القياس و ردّه الى الاقيسة المذكورة، عسر ذلک عليهم فاختلفوا فيه كلّ الاختلاف، و ما استقرّ عليه راى الشيخ انّه مركّب من قياسين، احدهما اقترانىٌّ شرطىٌّ، و الآخر استثنائىٌّ من متّصلة هو فرض المطلوب غير حقّ، و تاليها ما يلزم من ذلک و هو وضع نقيض المطلوب على انّه حقّ، و الحمليّة هى مقدّمة

غير مُتنازعة تقترن بنقيض المطلوب على هيئة مُنتجة فينتجان متّصلة مـقدّمها المـقدّم المذكور و تاليها نتيجةُ الاقتران المذكور و هى مُناقضة لحكم يتّفق عليه.

و امّا الاستثنائيّ فهو من المُتّصلة الّتى، هى نتيجة القياس الاوّل و يُستثنى فيه نقيض تاليها الّذى كذبه الحكم المُتّفق عليه، لينتج نقيض مقدّمها الّذى هو فرض المطلوب، غير حقّ فيكون النّتيجة كونُ المطلوب حقّاً و ظاهر انّـه يـحتاجُ الى مـقدّمتين مسـلّمتين؛ احديهما ما جعلت كبرى الاقترانى، و الثّانية هو الحكم المتّفق عليه. فقياسُ الخُلف يتألّف من نقيض المطلوب و من هاتين المُقدّمتين، و الفاظ الكتاب ظاهرة، و المـطلوب فـى المثال المورد فيه ليس كل «ج»، «ب» و نقيضه كلّ «ج»، «ب» و المُـقدّمة الاولى كـلّ «ب»، «د»، و الثّانية اعنى؛ الحكم المتّفق عليه ليس كلّ «ج»، «د» و قوله فـى النـتيجة الاخيرة: «و ليس قولنا ليس كلّ «ج»، «ب» صادقاً بل هو صادق»، اى ليس لم يكن قولنا: ليس كلّ «ج»، «ب» الّذى وضعناه اوّلاً صادقاً بل هو صادق»، اى ليس لم يكن قولنا ليس كلّ «ج»، «ب» الّذى وضعناه اوّلاً لا صادقاً بل قولنا: ليس كلّ «ج»، «ب» الّذى ادّعيناه صادقاً صادق و هذا وجهُ صحيحٌ، لا شبهة فيه الّا انّ رأى بعض المتأخرّين، لم يسـتقرّ عليه، و ذلک امّا اوّلاً فلانّ المعلّم الاوّل، عدّ هذا القياس فى الاستثنائيّات و هذا التّحليل يقتضى كونُه مركّباً من الاقترانىّ و الاستثنائىّ فكيف يُعدّ فيها ما ليس منها، و ثـانياً انّ الاقترانيّات الشّرطيّة، لم تكن مذكورة فى الكتاب، فكيف ذكر المركّب من غـير ذكـر اجزائه؟ ثمّ انّ الشيخ افضل‌الدين محمّد ابن حسن المرقىّ، المعروف بالقاشى – رحمه الله – ذهب الى انّ هذا القياس، هو قياسٌ استثنائى من متّصلة مقدّمها نقيض المطلوب يحتاج فى بيان لزوم تاليها لمقدّمها الى حمليّة مُسلّمة مثلاً المطلوب هو ليس كلّ «ج»، «ب» و الحمليّة المُسلّمة هى كلّ «ب»، «د» و مقدّم المُتّصلة هو كلّ «ج»، «ب».

فنقول: لمّا كان كل «ب»، «د» فان كان كلّ «ج»، «ب» فكلّ «ج»، «د» و ذلک لكون هذا المقدّم، مع الحمليّة المُتسلّمة منتجاً لهذا التالى، ثمّ يُستثنى نقيض التّالى بقولنا: و لكن ليس كلّ «ج»، «د» فينتج فليس كلّ «ج»، «ب» فهذا وجه تحليله.

و الحاصل: انّ الخلف هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضِه المُستلزم لاثباته، و ربُما لايحتاج فيه الى تأليف قـياس، لبـيان التّـالى، مـثلاً اذا كـان المطلوب لا شىء من «ج»، «ب» بالاطلاق العامّ و كانت المقدّمة المسلّمة هى كلّ «ب»،

«ا» لا دائماً بل مادام «ب» فقلنا: لو لم یکن المطلوب حقّاً لکان نقیضه بعض «ج» دائماً لکنّه ممّا یناقضُ المقدّمة المذکورة بالقوّة، فهی لیست بحقّة فالمطلوب حقّ.

و الخُلف اسمٌ للشیء الرّدیء و المحال و لذلک سمّی القیاس به، و هذا التّفسیر اشبه ممّا یقال انّه سمّی به لانّه یأتی المطلوب من خُلفه، ای من ورائه الّذی هو نقیضُهُ، و هذا قد ذکره الشیخ فی مواضع آخر و هو یقابل المستقیم [1].

فالقیاس المستقیم یتوجّهُ الی اثبات المطلوب الاوّل بوجهه، و یتألّفُ ممّا یناسبُ المطلوب، و یشترطُ فیه تسلیم المقدّمات او ما یجری مجری التّسلیم و المطلوب فیه لا یکون موضوعاً اوّلاً، و الخُلفُ لا یتوجّه الی اثبات المطلوب اوّلاً بل الی ابطال نقیضِهِ و یشتمل علی ما یناقض المطلوب و لا یشترط فیه التّسلیم، بل یکون المُقدّمات بحیث لو سلّمت، انتجت و یکون المطلوب فیها موضوعاً اوّلاً و منه ینقل الی نقیضه، و عکسُ القیاس یشبهُ الخلف لانّه ایضاً ینعقدُ من اقتران ما یقابل نتیجة قیاس باحدی مقدّمتیه لیُنتج ما یقابل المُقدّمة الاُخری، و یفارقه الخُلف بانّه لا یشترطُ فیه ان یکون بعقب قیاس و لا ان ینتج ما یقابل مقدّمة قیاس بل یمکن ان یبتدأ به و یکفی فیه انتاج ما هو ظاهرُ الفساد و لا یستعمل فیه الّا المقابل بالمُناقضة و یستعملُ فی العکس مقابلة التّضادّ ایضاً، و العکسُ لا یقع فی العلوم الّا عند ردّ الخلف الی المستقیم، و الخُلفُ فی المطالب الّتی لم یتعیّن بعد لا یُفید تعیین المطلوب، لانّه مبنیٌّ علی نقیضِ المطلوب و ذلکَ یقتضی تعیّنُه، و رُبما یتّفق فی هذا الموضوع، ان یوضع بدل المطلوب غیره ممّا یظنّ انّه هو و یبنی الخلف علیه فان تمّ، دلّ علی انّ ذلک الشّیء الّذی وضع صادق و لم یدلّ علی انّه هو المطلوب نفسه او شیء من لوازمه المُنعکسة او غیر المُنعکسة، کما مرّ فی اثبات جهات

---

۱ - قوله: «یقابلُ المستقیم»، اشارةٌ الی الفرق بین الخُلف و المستقیم و ذلک من وجوه الاوّل، ان المستقیم یتوجّه الی اثبات المطلوب اوّل الامر و الخُلفُ لا یتوجّهُ الی اثبات المطلوب اولاً بل الی ابطال نقیضه، الثّانی انّ المستقیم یتألّفُ من مقدّمات مناسبة للمطلوب و الخُلفُ یشتملُ علی ما یناقض المطلوب، الثّالث انّ مقدّمات المُستقیم تجبُ ان تکون مسلّمة فی نفسها بخلاف الخُلف، الرّابع انّ المطلوب غیر موضوع فی المستقیم اوّلاً حتّی یتمّ تألیفهُ و یحصل و امّا الخُلف فانّ المطلوب فیه یوضع اولاً و یوضع نقیضه، م.

العكس و نتايج القياسات المختلطة.

و هذا هو منشاءُ الشّكوک[1] الّتی تورد علی قیاس الخُلف و هو العلّة فی کون الخُلف صالحاً لاثبات ما هو اعمٌّ من المطلوب اذا کان المطلوب حقّاً و ذلک ممّا لا یقدحُ فیه اذا عرف الحال.

قوله : «و امّا انّ القیاس المُستقیم الحملی، کیف یرجع الی الخُلف، و الخُلف کیف یرجع الیه، فهو بحثٌ آخر ملاحظ الحال، ممّا ینعقدُ بین التّالی و بین الحملیّة و لسنا نحتاج الیه الآن، و مدارُهُ علی اخذ نقیض النّتیجة و تقریبُهُ مع المقدّمة الصّادقة الّتی لا شکّ فیها، فیُنتج نقیض المقدّم المحال علی حاله.»

امّا ردّ المُستقیم الحملی الی الخُلف، فهو کما مضی فی بیان نتائج القیاسات الغیر البیّنة من الشکلین الاخرین، و یکون باضافة نقیض النّتیجة المطلوب اثباتها الی احدی المُقدّمتین و لکن هی المُشتملة علی هیئة احد الشّکلین الاخیرین لیُنتج ما یقابل المقدّمة الأُخری و لتکن هی المُتّفقة علیها، فیکون النتیجة محالة.

و بیّن انّ ذلک الانتاج، لیس للمقدّمة المُسلّمة الحقّة و لا للتّألیف المُنتج بالّذات، فهو اذن من وضع نقیض النتیجة فوضعه باطلٌ، فالنّتیجة حقّة، و امّا ردّ الخُلف الی المستقیم، فعلی خلاف ذلک[2] و هو ان یُضاف نقیض النّتیجة المحالة الی المُقدّمة الصّادقة اعنی؛

---

١ - قوله: «و هذا هو منشأ الشّکوک»، مثل ما یقال: الخُلف یُفید نتائج مُختلفة فیکون باطلاً مثلاً اذا أُرید عکس السّالبة العُرفیة عرفیة بالخُلف، فکما انّه یدُلّ علی انّ العکس عُرفیة کذلک یدل انّه ممکن او مطلقٌ، فاجاب بان الدّلیل اذا دلّ علی اثبات المطلوب، فلا شکّ انّه یدُلّ ایضاً علی اثبات ما هو اعمٌ منه و ذلک غیر قادح فی دلالته علی المطلوب، م.

٢ - قوله: «و امّا ردّ الخُلف الی المُستقیم فعلی خلاف ذلک»، لمّا کان رجوع القیاس المستقیم الی الخُلف، ان یؤخذ نقیض نتیجة القیاس المستقیم و یضمّه الی احدی مقدّمتی القیاس المستقیم، لینتج نقیض المُقدّمة الأُخری، فرجوع قیاس الخُلف علی خلاف ذلک، لکن بهذهِ الطّریقة بعینها فیؤخذ نقیض نتیجة قیاس الخُلف و یضمّه الی احدی مقدّمتی قیاس الخلف، حتی یُنتج نقیض المقدّمة الأُخری من قیاس الخلف، مثلاً القیاس لیس کل «ج»، «د» و کُلّ «ب»،

القضیّة المتّفق علیها ای القضیّة المُسلّمة، لیُنتج المطلوب علی هیئة احد الاشکال مثال النّتیجة المحالة کانت فی المثال المتقدّم کلّ «ج»، «د» و قد حصلت من اضافة نـقیض المطلوب و هو کلّ «ج»، «ب» الی القضیّة المسلّمة و هی کلّ «ب»، «د» علی هیئة الضّرب الاوّل من الشّکل الاوّل و هی کلّ «ب»، «د» انتج من الضّرب الرّابع من الشّکل الثّانی علی الاستقامة لیس کلّ «ج»، «ب» و هو الّذی کان المطلوب من الخُلف، و لمّا کانت النّتیجة المُخالفة هی تالی المُتّصلة فی الخُلف، فرّد الخلف الی المستقیم، یلاحظ الحال ممّا ینعقد بین التّالی المذکور فی اوّل القیاسین اللذین حلّلنا الخُلف الیهما و بین الحملیّة المسلّمة.

قوله: «و لسنا نحتاج الیه الآن»، ای: لسنا نحتاج فی معرفةِ الخُلف الی معرفة کـیفیّة ارتداد المستقیم الیه و ارتداده الی المستقیم.

و اعلم انّ المطلوب اذا کان موجباً، فالخُلفُ لا ینعقد الّا علی هیئة قیاسٍ، یکون احدی مقدّمتیه سالبةً جزئیّةً و هو رابعُ الثّانی و خامس الثّالثة. و اذا کان سالباً کلّیاً، فلا ینعقدُ الّا علی هیئة قیاس یکون احدی مقدّمتیه موجبةً جزئیةً و هو ثلاث الاوّل و رابعُهُ و ثالثُ الثانی و ثلاثة ضروب من الثّالث، و علیه فقس اذا کان المطلوب جزئیّاً.

و امّا ردُّ الخلف الی المُستقیم، فان کان الخُلف علی هیئة الشّکل الاوّل، و وقع نقیض المطلوب فی صُغری الخلف، فقیاس الرّد، یکون علی هیئة الشّکل الثّانی و الّا فعلی هیئة الشّکل الثّالث و یقعُ نقیض النّتیجة المُحالة فی مثل تلک المقدّمة ایضاً صُغری کانت او کبری. و ان کان الخُلفُ علی هیئة الشکل الثانی و وقع نقیضُ المطلوب فی الصّغری فالرّدُّ

«د». فلیس کُلّ «ج»، «ب» من رابع الثانی و الّا لصدق کل «ج»، «ب» و کُلّ «ب»، «د» یُنتج کل «ج»، «د» و هو یُناقض لیس کل «ج»، «د» و هذا ردّ القیاس المستقیم الی الخُلف، فکذا العمل فی ردّ القیاس الخلف الی المستقیم، یؤخذ نقیض نتیجته و هو لیس کل «ج»، «د» و یضمّه الی کُلّ «ب»، «ج» ینتجُ لیس کل «ج»، «ب» و هو نقیضُ صغری قیاس الخُلف، و لمّا کان تحلیل قیاس الخلف الی قیاسین و الاوّل منهما و هو الاقترانی من مُتّصلة و حملیّة مسلّمة حتّی یُنتج متّصلة تالیها هی النّتیجة المُحالة، فاذا اخذنا نقیض تالی هذه المُتّصلة و ضمّمناه الی الحملیّة انتج المطلوب الاوّل و هو ردّ الخُلف الی المُستقیم فقد ظهر انّ ردّ الخُلف الی المستقیم، یُلاحظ الحال فیما ینعقدُ بین تالی نتیجة اوّل القیاسین و بین الحملیّة المسلمة، م.

يكون على هيئة الشّكل الاوّل و الّا فعلى هيئة الشّكل الثّـالث و يـقعُ نـقيض النّـتيجة المتحالة ابداً فى الصّغرى، و ان كان الخُلف على هيئة الشّكـل الثّـالث و وقـع نـقيض المطلوب فى الصّغرى، فالردُّ على هيئة الشّكل الثانى و الّا فعلى هيئة الشّكل الاوّل و يقعُ نقيض النّتيجة المُحالة ابداً فى الكُبرى و يتبيّن جميع ذلك بالامتحان.

النّهج التاسع

و فيه بيان قليل للعلوم البرهانيّة

* اشارةٌ *

الى اصناف قياسات من جهة موادّها و ايقاعها للتصديق

«القياساتُ البرهانيّة، مؤلّفة من المقدّمات الواجب قبولها.[1] فان كانت ضروريّة، يستنتجُ منها الضّروريّ على نحو ضرورتها، او ممكنة، يستنتج منها الممكن.

و [القياساتُ] الجدليّة، مؤلّفةٌ من المشهورات و التقريريّات كانت واجبةً او ممكنةً، و الخطابيّة مؤلّفةٌ من المظنونات و المقبولات الّتى ليست بمشهورة و ما يُشبههُما كيف كانت و لو كانت مُمتنعة.

و الشّعريّة مؤلّفةٌ من المقدّمات المُخيّلة من حيث يعتبر تخيّلها، كانت صادقةً او كاذبةً، و بالجملة مؤلّفة من المقدّمات المخيّلة من حيث يعتبر تخيّلها كانت صادقة او كاذبة، و بالجملة مؤلّفة من المقدّمات من حيث لها هيئة و تأليف ليستقبلها النّفس بما فيها من المحاكاة، بل و من الصّدق فلا مانع من ذلك و يروجّه الوزن، و لا يلتفت الى ما يقال من انّ البُرهانيّة واجبة، و الجدليّة ممكنة اكثريّة، و الخطابيّة ممكنةٌ مساويةٌ لا ميل فيها و لا

---

١ - قوله: «القياساتُ البُرهانية، مؤلّفة من المقدّمات الواجب قبولها»، قد ورد فى التّعليم الاوّل: انّ مقدّمات البُرهان ضروريّة و نتايجها ضروريّة و فهم من ذلك قوم انّها تجبُ ان تكون ضروريّة مقابلة للامكان فردّ الشيخ عليهم، بانّ المُراد انّ مقدّماتها يقينيّة واجبُ قبولها، سواءٌ كانت ممكنة او لا و نتايجها ايضاً واجبُ قبولها، م.

ندرة، و الشعريّة كاذبةٌ ممتنعةٌ فليس الإعتبار بذلك[1].

و لا اشار اليه صاحب المنطق، و امّا السّوفسطائيّة، فانّها هى الّتى يستعملُ المُشّبهة و تشاركُها فى ذلك[2] المُمتحنة المُجرّبة على سبيل التّغليط، فان كان التّشبيه بالواجبات و نحو استعمالها يسمّى صاحبها سوفسطائيّاً، و ان كان بالمشهورات يسمّى صاحبها مشاغباً ممارياً، و المشاغب بازاء الجدليّ و السّوفسطائيّ، بازاء الحكيم.»

اقول: لمّا فرغ عن بيان الاحوال الصوريّة للقياسات و ما يُشبهُها، شرعَ فى بيان احوالها المادّية و هى تنقسمُ بحسبها الى خمسة اصناف[3] و ذلك لانّها امّا ان تُفيدُ تصديقاً

---

۱ - قوله، «و ليس الاعتبار بذلك»، اى: ليس الاعتبار بما قالوا و لا هو منقولٌ عن صاحب المنطق ارسطاليس، فهو قولٌ مُبتدع، م.

۲ - قوله: «و يُشاركها فى ذلک»، اى: يُشارک الاقيسة السّوفسطائية، الاقيسة المُمتحنة المُجرّبة فى استعمال المشبّهات، م.

۳ - قوله: «و هى تنقسمُ بحسبها الى خمسةِ اصناف»، حاصلُهُ انّ القياس، امّا ان يُفيد التّخيّل و هو «الشّعر»، او يفيد التّصديق، فامّا ان يكون غيرُ جازمٍ و هو «الخطابة»، او يكون جازماً فامّا ان يُعتبرُ كونُه حقاً او لا، فان أُعتُبر كونه حقاً، فامّا ان يكون حقاً فهو «البُرهان» و ان لم يكن حقاً فهو «السّفسطة». و ان لم يُعتبر كونُهُ حقاً بل يُعتبرُ فيه عموم الاعتراف فامّا ان يكون كذلک فهو «الجدل»، او لا يكون كذلک فهو «الشّغب»، و السّفسطة و الشغب، تحت المُغالطة و هذا التقسيم، مُنتشرٌ لانّه لم يلزم من عدم اعتبار الحقيّة اعتبار عموم الاعتراف، فانّ من الجائزِ ان لا يعتبر الحقيّة و لا عموم الاعتراف و الاظهر ان يُقال: القياس امّا ان يفيد التّصديق، او غيره، فان افاد التّصديق، فان افاد يقيناً فهو «البُرهان»، و ان اوقع ظنّاً، فهو «الخطابة»، و الّا فان اشتمل على عموم الاعتراف و التّسليم، فهو «الجدل»، و الّا فهو «المغالطة».

و اعلم انّ البُرهان، لمّا كان يُفيد اليقين، وجب ان يكون مباديه اليقينيات و هى القضايا الواجب قبولها، سواءٌ كانت ضروريةً او ممكنةً، و وجب ايضاً ان تكون صورتُهُ يقينيةَ الانتاج، فلا يكونُ الواجب قبولها، سواءٌ كانت ضروريةً او ممكنةً، و وجب ايضاً ان تكون صورتُهُ يقينيةَ الانتاج، فلا يكونُ البُرهان الّا قياساً لانّ الاستقراء و التّمثيل، ليسا بيقينى الانتاج و غايتُهُ اى علّتُهُ الغائية و غرضُهُ، انتاج اليقينيات و لمّا كان مادّة الجدل، امّا مسلّمات اى المشهورات، لانّها مسلّمةٌ بحسب الشّهرة، و امّا مسلمات بصورته ايضاً لابُدّ ان ينتج بحسب الشّهرة او التّسليم و غاية سعى

و امّا تأثيراً غيرُه اعنى: التّخييل و التعجّب.

و ما يُفيد تصديقاً، فيُفيدُ امّا تصديقاً جازماً، او غيرُ جازمٍ و الجازمُ امّا ان يعتبرَ فيه كونه حقّاً او لا يُعتبر، و ما يعتبر فيه ذلک، يكون حقّاً او لا يكون، فالمُفيدُ للتّصديق الجازم الحقّ، هو «البُرهان»، و التّصديق الجازم غير الحقّ، هو «السفسطة»، و للتّصديق الجازم الّذى لا يُعتبرُ فيه كونه حقّاً او غيرُ حقٍّ، بل يعتبرُ فيه عموم الاعتراف به، هو «الجدل» ان كان ذلک، و الّا فهو «الشّغب» و هو مع السّفسطةِ تحتَ صنفٍ واحدٍ هو المُغالطة. و التّصديق الغالب غير الجازم هو «الخطابة»، و التّخييل دون التّصديق هو «الشعر».

امّا القياسات البُرهانيّة، فهى القضايا الواجب قبولها و هى الّتى يكونُ التّصديق بها ضروريّاً سواءٌ كانت فى انفسها ضروريّة، او ممكنة، فانّ كونها ضروريّة القبول، غير كونها ضروريّة فى انفسها، فان كانت ضروريّة فى انفسها، كانت نتائجها ضروريّةً بحسب الامرين جميعاً، و ان كانت ممكنةً فى انفسها، كانت نتائجها ممكنةً فى انفسها ضروريّة القبول.

و بالجملة، فالقياسات البُرهانيّة، يقينيّةٌ مادّةً و صورةً و غايتُها ان ينتج اليقينيّات. و امّا القياسات الجدليّة، فهى بالمؤلّة من المشهورات و من صنفٍ واحدٍ من التّقريرات و هى المُسلّمة من المخاطبين.

و الجدليّ امّا مجيبٌ يحفظ رأياً ما و يسمّى ذلک الرأى وضعاً و غاية سعيِهِ ان لا يلزم، و امّا سائل معترض يهدم وضعاً ما و غاية سعيِهِ ان يلزم، فالمجُيب يؤلّف اقيسة ان قاس من المشهورات المُطلقة او المحدودة حقّاً كان او غيرُ حقٍّ، فالسائل يؤلّفها ممّا يتسلّمه من المُجيب مشهوراًاكان او غير مشهور، و كما انّ موادّ الجدل مسلّمات و متسلّمات،

المجيب، اى غرضُهُ ان لا يلزم، كما انّ غرض السّائل، ان يلزم مقدّما البرهان و الجدل، تستلزم المطلوب امّا البُرهان فبحسب نفس‌الامر و امّا الجدل، فبحسب التّسليم، فمقدّمات الخطابة ليست تستلزمُ المطلوب فى توقّع الظنّ بالمطلوب و لو لا استلزام الجدل المطلوب، لم يحصّل به الالزام، فلابُدّ ان يكون على منهاج القياس و امّا الاستقراء، فهو لا يستلزمُ المطلوب، بل الظّنّ به، فان سلّم استلزامه المطلوب، دخل فى الجدل لكنّه مشتركٌ فى هذا التّمثيل ففيه تأمّل، م.

فصُوَرُها ايضاً ما يُنتج بحسب التّسليم و التسلّم قياساً كان او استقرائاً، و لمّا كان غاية الجدل، هى الالزام و رفْعُه، لا اليقين، جاز وقوعُ الاصناف الثّلاثة من القضايا اعنى؛ الواجب و الممكن و الممتنع، فى موادّها، و امّا القياسات الخطابيّة، فهى المُؤلّفة من المظنوناتِ و المقبولات و المشهورات، فى بادىء الرّأى الّتى تُشبه المشهورات الحقيقيّة، حقّةً كانت، او باطلةً و يشتركُ الجميع فى كونها مقنعةً، و كما انّ موادّها، هى ما يصدق بها بحسب الظنّ الغالب، فصُوَرُها أيضاً ما يُنتج بحسب الظّنّ الغالب سواءٌ كان قياساً او استقرائاً او تمثيلاً.

و من القياس منتجاً كان او عقيماً، كالموجبتين فى الشكّل الثّانى بشرط ان يظنّ انّها مُنتجةٌ فهى مُقنعةٌ بحسب الموادّ و الصّور و غايتها الاقناع. و امّا القياسات الشعريّة، فهى المُؤلّفة من المُقدّمات المخيّلة من حيث هى مخيّلة، سواءٌ كان مصدّقاً بها او لم يكن، و سواءٌ كانت صادقةً فى نفس‌الامر او لم يكن و هى الّتى لها هيئة و تأليف يقتضيان تأثّر النّفس عنها، لما فيها من المحاكات او غيرها، حتّى انّ مجرّد الصّدق رُبَما يقتضى ذلك التأثّر.

و الوزنُ ايضاً يُفيدها رواجاً لانّه ايضاً محاكاة[1].

و قُدماءُ المنطقييّن، كانوا لا يعتبرون الوزن فى حدّ الشّعر و يقتصرون على التّخييل، و المُحدثون يعتبرون معه الوزن، و الجمهور لا يعتبرُون فيه الّا الوزن و القافية. و هذِهِ، هى الاقسام الحقيقيّة للحُجج بحسب المادّة.

و امّا المُغالطات، فهى ليست بحقيقيّة و ذلك لانّها انّما تكون بحسب المُشابهة و التّروّج و لو لا قصور التّمييز، لما ثبت للمُغالطة صناعة، و لذلك اخّرها الشيخ.

---

۱ - قوله: «و الوزنُ يُفيدها رواجاً لانّه ايضاً محاكاة»، لانّ النّظم الموزون، يُشابه الماء فى السّلاسة و الهواء فى اللطافة و الدُّرّ المنظومة فى السلك.

و اعلم انّ جميع الاشعار المُشتملة على القضايا المُختلفة، صغرياتٌ لكُبريات كليّة تدُلّ الصّغريات عليها مثلاً الشّعر فى صفات المحبوب صُغرى لقولنا و كُلّ من هذا، شأنه يجب ان يحب و يعشق حتّى ينتج انّ هذا من شأنه ان يحب و يعشق و لاشكّ انّ هذا يُفيد الانبساط له و الميلان اليه، فقد ظهر معنى القياسات الشّعرية على ما مثل به الشيخ فى «الشفاء»، م.

و لغير المحصّلين [1] من المنطقييّن، تقسيمات أُخر، الى هذه الاقسام يعتبرون فيه امّا الوجوب و الامكان، و امّا الصدق و الكذب.

امّا الاوّل فهو ان يقال: البُرهان يتألّفُ من الواجبات، و الجدلُ من الممكنات الاكثريّة، و الخطابة من المُمكنات المُتساوية الّتى لا ميل فيها الى احد الطّرفين و لا يكون وقوع احدهما فيه على سبيل النّدرة، و الشعر من الممتنعات و يكون المُغالطةُ بحسب هذهِ القسمة، من المُمكنات الاقلّيّة الّتى يدّعى انّها اكثريّة او واجبة.

و امّا الثّانى فان يقال: البُرهان يتألّفُ من الصّادقات، و الجدل ممّا يغلب فيه الصّدق، و الخطابة ممّا يتساوى فيه الصّدق و الكذب، و المُغالطة ممّا يغلب فيه الكذب، و الشّعر من الكاذبات.

و اقتصر الشيخ على ايراد الاوّل لانّ الذّاهبين اليه، كانوا اكثر عدداً و اقرب الى التّحصيل و ردّ عليهم بانّ القول بذلك باطلٌ، فانّ استعمال الجميع فى البرهان، لاستنتاج امثالها واقع، و مع البُطلان، فهو قولٌ مبتدعٌ ليس ممّا يوجبه تقليد المعلّم الاوّل، الّذى تخبّطوا بسببِهِ فى مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها.

و القياسات المغالطيّة، هى المؤلّفة [2] من المُشبّهات و ما يجرى مجراها اعنى؛

---

١ - قوله: «و لغير المحصلين»، طائفةٌ يعتبرون فى تقسيم الصّناعة الى الخمس الوجوب و الامكان و طائفةٌ يعتبرون الصّدق و الكذب، امّا الاوّل فهو ان يقال: مقدمات الصّناعة امّا ان تكون واجبةً، او ممكنةً او مُمتنعةً، فان كانت واجبةً فالمؤلّف منها البُرهان، و ان كانت مُمتنعة فهو الشعر، و ان كانت ممكنةً فامّا ان تكون مُمكنة اكثرية او اقليّة او مُتساويةً، فان كانت مُمكنة اكثرية فهو الجدل، و ان كانت شبيهة بمبادى الجدل او واجبةً حتّى تشابه بمبادى البرهان فهو مغالطة، امّا مشاغبة فى مقابلة الجدل، او سفسطة فى مقابلة البُرهان و امّا الثّانى، فبان يقال: المقدّمات امّا صادقة او كاذبة، او فيها صدقٌ و كذبٌ، و ما فيها صدق و كذب، امّا ان يكون الصّدق فيه غالباً او مساوياً او مغلوباً على قياس ما مرّ فى الاوّل، فالمغالطةُ امّا مقدّمات يغلب فيها الكذب على انّه يريها انّها صادقات و هى مبادى البرهان، او يغلب فيها الصّدق و هى مبادى الجدل، م.

٢ - قوله: «و القياسات المُغالطية هى المؤلفة»، استينافُ كلام فى القياسات المُغالطية و الأُولى الحاقها بما قبلها فى المُغالطات الى قوله: «و الّا فلا اعتبار بها»، ثمّ تقرير مذهب غير المحصّلين،

الوهميّات و صورها ايضاً كذلک و يشاركُها القياسات الامتحانيّة و القياسات العناديّة فى الموادّ و يخالفُها فى الغايات، و المُشبّهة منها بالواجب قبولها، تقع فى السّفسطة المُقابلة للفلسفة، و بالمشهورات فى المُشاغبة المُقابلة للجدل و غايتها التّرويج، و المشبّهات بالمظنونات.

و المخيّلات غير مُعتبرةٌ[۱] لانّها ان اوقعت ظنّاً او تخييلاً فهى من جملتها و الّا فلا اعتبارَ بها، و لمّا كانت منافعُ البرهان و السّفسطة شاملةً لكلّ واحدٍ ممّن يتعاطى النّظر فى العلوم بحسب الاشتراک فى المصالح المدنيّة، اقتصر الشيخ فى هذا المختصر، على بيانهما دون الباقية.

* اشارةٌ الى القياسات و المطالب البرهانيّة *

«كما انّ المطالب[۲] فى العلوم، قد يكون عن ضرورة الحكم، و قد يكونُ عن امكان

ثمّ توجيه الاقتصار على البرهان و السفسطة، م.

۱ - قوله: «و المُشبّهات المظنونات و المخيّلات غير معتبرة»، قد عرفت انّ الصّناعات خمس و ان مبادى البرهان اليقينات، و مبادى الجدل المشهورات، و مبادى الخطابة، المظنونات، و مبادىء الشّعر، المخيّلات، ثمّ انّ فى المُغالطة يعتبر المُشابهة باليقينيات فى السّفسطة، و بالمشهورات فى المُشاغبة، و لم يعتبر المُشابهة بالمظنونات و المخيّلات اللتين هما مبادى الخطابة و الشّعر، لانّ القضايا المُشبّهة بالمظنونات و المخيّلات ان افادت ظناً او تخيلاً فهى هى، و الّا لم يكن مقيّداً بها، ثمّ انّ منفعة البُرهان و السّفسطة عامّة تعُمّ جميع النّاس، لانّ من علمَ البُرهان و السّفسطة عامّة، تعمُّ جميع النّاس، لانّ من علم البُرهان و السفسطة، انتفع بهما، امّا بالبرهان فبالاستعمال، و امّا بالسفسطة، فللاحتراز عنه. و انّما لم يورد المُغالطة، لانّ المُشاغبة منها لا يعمّ كُلّ انسان، بل انّما هى بحسب المُشاركة فى المدينة و امّا منافعُ الجدل و الخطابة، فانّها تختصُّ بالبعض، لانّ الجدل لالزام الغير او افحامه و هو لا يتمّ الّا بالاجتماع مع الغير و كذا الخطابة، لاقناع الغير و الشّعر لتخيّله، فيكون كُلُّ منها بحسب الغير و التّمدن بخلاف البرهان، فانّه لتحصيل الحقّ لنفسه و لا دخل للغير و الاجتماع فيه و كذا السّفسطة لاحترازه عنها، لا لاحتراز غيرِهِ عنها، فالانتفاعُ بها، لا يتوقّفُ على مشاركة و تمدّن، م.

۲ - قوله: «كما انّ المطالب»، الحاصل انّ المطالب فى العلوم امّا ضرورية، او ممكنة، او

الحكم، و قد يكونُ عن وجودٍ غير ضروريٍّ مطلق، كما قد يتعرّف من حالات اتّصالات

وجودية غير ضروريّة، امّا مثال الاوّل و الثّانى فظاهرٌ، و امّا مثال الوجوديّة فاتّصالات الكواكب و انفصالاتها، فانّها لا تدومُ ما دامت الكواكب، ثمّ انّ لكُلّ قسم من المطالب، موادُّ مخصوصةٌ منتجةٌ له، فالمُبرهنُ يستنتجُ الضّرورى من الضّرورى و غيرُ الضرورى من غيرِ الضرورى.

و تقرير جواب السّؤال ان العلم بثبوت الاوسطى للاصغر، هو الّذى يفيدُ العلم بضرورة ثبوت الاكبر للاصغر، فلو لم يكن ثبوت الاوسط للاصغر ضرورى، جاز ان لا يُثبت الاوسط للاصغر، فيزول العلم به لانّ العلم بثبوت الاوسط للاصغر، موقوفٌ على ثبوتِهِ له فى نفس‌الامر و اذا زال العلم بذلک الثّبوت، زال العلم بالنّتيجة الضّرورية فلا يكون العلمُ بالنّتيجة الضّرورية يقينياً لانّ اليقين، هو الاعتقاد الجازم المطابق ـ مثلاً ـ فى القياس المذكور، العلم بثبوت الضّحک للانسان، انّما يكون اذا ثبت الضّحک للانسان، لكنّ الضّحک لم يثبت للانسان دائماً فيزول العلم بثبوتِهِ له عند زوال الضّحک، فيزولُ اليقين بالنّتيجة لزوال سببِهِ فقوله: «لكان الحكم عليه بالنّطق حال زوال الضّحک كاذباً»، اى مجهولاً فلا يكون هذا الاقتران مفيدُ اليقين بالنّتيجة، و ايضاً الحكم بوجود الضّحک لكُلّ انسان، لايكون من الحسّ، بل من العقل و لا يحكم به يقيناً ما لم يعلم علّتُهُ، فلا يكون من مقدّمات البُرهان، لانّ مقدّمات البُرهان يقينيّة و الضّحک باعتبار علّتِهِ ضروريّ الثبوت للانسان، فما استفيد الضّرورى الّا من مقدّمةٍ ضرورية.

و فيهما نظرٌ من وجهين؛ الاوّلُ انّه ان كانا صحيحين، لزم ان يكون جميعُ مقدّمات البُرهان ضرورياً سواءٌ ليستنتج الضّرورى او غيره، امـّا الاوّل فلتوقّف العلم بالنّتيجة على العلم بالمُقدّمتين فلو كان احدهما غيرُ ضروريّة، جازَ زوالها، فيزول العلم بالنّتيجة فلا يكون يقيناً، و امّا الثّانى فلانّ كُلّ مقدّمة لا يحصل اليقين بها، ما لم يعلم سببها فيكون ضروريّة باعتبار سببها.

الوجهُ الثّانى، انّ العلم بالنّتيجة، لا يلزم زواله عند زوال العلم بالمُقدّمتين، لانّ العلم بالمُقدّمتين المعدّ للعلم بالنّتيجة و انتفاء المُعدّ لا يستلزم انتفاء ما هو معدّله، فاعتبار السّبب مع المقدّمة لا يستدعى ضرورتها، و انّما تكون ضروريّة لو كان السّبب دائماً و دوام السّبب المطلق غيرُ لازمٍ. و الأُولى فى الجواب ان يُقال: المُراد بذلک، ليس انّ القياس المُنتج الضّرورى يجبُ ان يكون جميعُ مقدّماته ضروريّة، بل المراد انّه يجب ان يكونَ فيه ضروريٌ سواءٌ كان جميعُ مقدّماته ضروريّةً او لا، و كذلک القياس المُنتج لغير الضّرورى، يجب ان يكون منه غيرُ ضرورى، سواءٌ كان جميع مقدّماته غير ضروريّة او لا، م.

الکواکب و انفصالاتها و کُلّ جنس یخصّه مقدّمات و نتیجة، فالمبرهنُ یُنتج الضروریّ و غیرُ الضروریّ من غیر الضّروریّ خلطاً او صریحاً.»

ذَهبَ الجمهور الی انّ مقدّمات البُرهان و نتائجه، لا تکون الّا ضروریّة کما سنذکرُه، و ذهب بعضهم الی انّ المُمکنات الاکثریّة ایضاً قد یقعُ فیها. فاشتغل الشیخ ببیان حال النّتایج اوّلاً ثمّ استدلّ بذلک علی حال المُقدّمات، امّا الاوّل فهو انّ المطالب فی العلوم، کما قد تکون ضروریّة و هی کحال الزّوایا للمثلّث و کقبول الانقسام الی غیرِ النّهایة للجسم، فقد تکون ایضاً غیرُ ضروریّة امّا مُمکنة صرفة کالبُرء للمسلولین او وجودیّة کالخسوف للقمر.

و اعلم انّ المُمکنة تکون ضروریّةً ایضاً اذا کان المطلوب هو امکان الحُکم نفسه و حینئذٍ یکونُ الامکان محمولاً لا جهة و تکون وجودیّة اذاکان المطلوب هو وجود الحکم او عدمه و الوجودیّة تکون امّا اکثریّة کوجود الّلحیة للرجل، او متساویة کالاذکار للحیوان، او اقلّیّة کوجود الاصبع الزّائدة للانسان و اقلّیّة الوجود اکثریّة العدم، فهُما داخلان فی الاکثریّ الشّامل للموجب و السّالب و یکون الوجودیّ بهذا الاعتبار، امّا اکثریّاً او مُتساویاً المُتساوی المطلق الاقلّی باعتبار الوجود فقلّما یکونان مطلوبین لتعذّر الوقوف علیهما، فالمطالب العلمیّة امّا ضروریّة و امّا وجودیّة اکثریّة، و هذا بحسب الاغلب و لهذا ذهب من ذهب الی انّ المُبرهن، لا یستعمل الّا الضّروریّات او الممکنات الاکثریّة.

و امّا التّحقیق فیقتضی انّ المُمکن اذا کانَ الامکانُ فیه جهة و الاقلّی باعتبار الوجود و کذلک المُتساوی قد یکون ایضاً مطالب للمُبرهن خارجة عنهما، فالمطالب العلمیّة بحسب التّحقیق اذن امّا ضروریّةٌ و امّا وجودیّةٌ و الشیخ لم یورد للضّروریّات مثالاً لاتّفاق الجمهور علی وقوعها فی اتّصالات الکواکب و انفصالاتها، فانّ المطلوب، لا یکون امکان وجودهما للکواکب، بل نفس وجودهما و هی لا تدوم ما دامت الکواکب موجودةً، بل تتعاقبُ علیها فهی من الوجودیّات الصرفة.

ثمّ انّهُ انتقل من بیان حال المطالب، الی الاستدلال بها، علی حال المقدّمات و هو انّ کلّ جنس من المطالب، تخصّه مقدّمات مناسبة و تفیدُهُ یقیناً، فالمُبرهن یُنتج الضّروریّ ممّا یکون جمیع مقدّماته ضروریّة، و غیرُ الضّروریّ ممّا لا یکون کذلک، بل یکون امّا

جميعها غيرُ ضروريّة او بعضها ضروريّة و بعضها غير ضروريّة.

ـ فان قيل الستم حكمتُم بانّ الصّغرى المُطلقة او المُمكنة مع الكُبرى الضّرورية، كما فى قولنا: كُلّ انسانٌ ضاحكٌ و كُلّ ضاحكٌ ناطق، ينتجُ ضروريّة، فلم لا يجوز ان يستعملها المُبرهن للمطالب الضروريّة؟

ـ قلنا: انّا حكمنا بذلک هناک، بحسب نظرنا فى مجرّد صورةِ القياس، و امّا هيهُنا فلمّا كانت المادّة ايضاً معتبرةً، فنقول بحسب ذلک: انّ البُرهان لا يتألّف منهما على المطالب الضّروريّة و ذلک لانّ وجود الضّحک للانسان لو كان هو الّذى يفيدُ العلم بكونه ناطقاً فقط، لكان الحكم عليه بالنّطق حال زوال الضّحک كاذباً، فلا يكون هذا الاقتران مُنتجاً لهذه النّتيجة، و ايضاً الحكم بوجود الضّحک لكلّ واحد من النّاس، لا يستفادُ من الحسّ، فانّ الحسّ، لا يُفيد الحكم الكلّى، فهو مستفادٌ من العقل و العقل، لا يحكم به يقيناً الّا اذا اسنده الى علّتِهِ الموجبة ايّاهُ المقارنة، لكُلّ واحدٍ من الاشخاص و هى كونُهُ ناطقاً فلا يكون هذا الاقتران علّة لهذه النّتيجة، ثمّ ان فرضنا انّ لكونه ضاحكاً علّة اُخرى، غيرُ كونِهِ ناطقاً، فكان الحكم فى الصّغرى على كلّ انسان بانّه ضاحکٌ يقيناً بالنّظر الى تلک العلّة، كانت الصُّغرى باعتبارها ما يُشبهُ قولنا: كلّ انسان فله طبيعةٌ ما هى علّة كونه ضاحكاً فى بعض الاوقات فكانت حينئذٍ ضروريّة لا وجوديّة، فاذن غيرُ الضّروريّة من جهة ما هو غير الضّروريّة، لا تنتجُ ضرورية فى البُرهان امّا الضّروريّة فى انتاج غير الضروريّة، فلا يضُرُّ لانّ النّتيجة تتبع اخسّ المقدّمتين ـ كما مرّ ـ

فظهرَ من جميع ذلک، انّ القياسات و المطالب البُرهانيّة، قد تكونُ ضروريّةً و قد تكون غير ضروريّة من المُمكنات و الوجوديّات باصنافها. و بعد ذلک، فاراد ان يستعمل بالرّدّ على المخالفين فيه، فقال:

«فلا تلتفت الى من يقول انّه لا يستعملُ المبرهن الّا الضّروريّات و المُمكنات الاكثريّة، دون غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق ممكن اقلّىّ و يستعمل فى كلّ باب ما يليق به، و انّما قال ذلک من قال من محصّلى الاوّلين على وجه غفل عنه المتأخرّون و هو انّهم قالوا: انّ المُطلق الضروریّ قد يستنتجُ فى البُرهان من الضروريّات[1] و فى غير

---

۱ – «لا يستنتج فى البرهان الّا من الضّروريّات» خ، ل.

البُرهان یستنتجُ من غیر الضّروریّات و لم یرد به غیرُ هذا. و اراد انّ صدق مـقدّمات البُرهان فی ضرورتها، او امکانها او اطلاقها صدق ضروریّ»

اقول: ذکر **المعلّم الاوّل**، انّ البُرهان قیاس مؤلّفٌ مقدمات یقینیّةٌ لمطلوب یقینیّ، و فسّر الیقینیّ بما یکون الحکم فیه ضروریّاً لا یزول، و فهم اکثر من تأخّر من ذلک، انّ المُبرهن لا یستعمل الّا المقدّمات الضروریّة ـ کما مرّ ذکره ـ

ثمّ لمّا صادفوا اصحاب العلوم الطبیعیّة و ما تحتها، یستنتجون غیر الضّروریّات من امثالها مع کونهم مُبرهنین، طلبوا وجه ذلک فاتی بهم القسمة المذکورة الی القول بانّه لا یستعمل الّا الضّروریّات او المُمکنات الاکثریّة، فذکر **الشیخ** انّ ذلک غیرُ صـحیحٍ لانّ المُبرهن یطلب الیقین فی کلّ حکم ضروریّاً کان او غیرُ ضروری، فیستنتجُ کلّ حکمٍ ممّا یناسبُهُ و یلیق به الّا انّه انّما یصدق بجمیع ما یصدق به مقدّمة کانت او نتیجة بالضّرورة الّتی لا تزول، و هذهِ ضرورةٌ اُخری[1] متعلّقةٌ بالقضیّة الیقینیّة غیر الّتی هی جهة لبعضها.

ثمّ انّ **الشیخ** اوّل کلام المُحصّلین الاوّلین، یعنی: **المعلّم الاوّل**، علی وجهٍ یطابقُ الحقّ فقال: انّه یحتمل احد معنیین؛ احدهما ان یحمل الضّروری، علی الّتی هی جهة لبـعض مقدّمات البُرهان و نتایجها و انّما خصّ الضّروریّات منها بالذّکر لانّ المُبرهن یسـتنتجُ الضّروری من مثله و غیرهِ من اصحاب الصّناعات الآخر رُبما یستنتجهُ من غـیره و لا یُبالی بذلک. و الثّانی ان یحمل الضّرورة علی الّتی یتعلّقُ بـصدق جـمیع المُـقدّمات و النّتایج الیقینیّة، و هی الضّرورة الثّانیة اللاحقة للحکم.

قوله: «و اذا قیل فی کتاب البُرهان[2] الضّروری، فیُراد به، ما یعمّ الضّروریّ المورد فی

---

۱ – قوله: «و هذهِ ضرورةٌ اُخری» و هی وجوب الصّدق، فالمُراد بکون المـقدّمات ضـروریّة کونها ضروریة الصّدق، سواءٌ کانت ضروریة فی نفسها او ممکنة، و ایّاها عنی بقوله: «و هـی الضّرورة الثّانیة اللاحقة بالحکم»، لا الضّرورة بشرط المحمول لانّها لا تُثبت فی القضایا المُمکنة و هی مقدّمات البرهان، م.

۲ – قوله: «و اذا قیل فی کتاب البرهان»، المُراد بالضّروری فی کتاب القیاس الضّرورة الذّاتیة و فی کتاب البرهان، ما یعمّ الضّرورة الذّاتیة و الوصفیة، و هی الّتی نسبة المـحمول فـیها الی

كتب القياس و ما يكون ضروريّة ما دام الموضوع موصوفاً بما وصف بـه لا الضّـروريّ الصّرف، و قد يستعمل فى مقدّمات البُرهان، المحمولات الذّاتيّة على الوجهين الاوّليـن اللذين فسّر عليهما الذّاتيّة فى المقدّمات.»

اقـول: قد ذكر انّ شرايط مقدّمات البرهان خمسةٌ؛ اوّلها ان يكون اقدم من نـتائجها بالطّبع لتكون عللالها، و ثانيها ان تكون اقدم منها عند العقل، اى يكون اعرف منها ليكون عللا للتّصديق بها، و ثالثها ان تكون مناسبة لنتائجها و ذلک بان يكون محمولاتها ذاتيّة لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين فى النّهج الاوّل، اعنى؛ الذّاتيّ المقوّم و العرضُ الذاتيّ فانّ الغريب، لا يُفيد العلم بما لا يُناسبه[1] و رابعها ان تكون ضروريّةً امّا بحسب الذّات و امّا بحسب الوصف، اى تكون مطلقةً عُرفيّة شاملةً لهُما و ذلک لانّ المحمول على شىء، بحسب جوهره و هو المحمول[2] المُناسب للموضوع فرُبما يزولُ بزوال الموضوع عمّا هو عليه حالک ونه موضوعاً، و رُبما لا يزول و ذلک لانّه ينقسم الى ما يحملُ عليه

الموضوع ضرورية، مادام وصف الموضوع. و يجب ان يكون محمولات مقدّمات البُرهان ذاتية لموضوعا على احد الوجهين المذكورين، فى اوّل الكتاب و هو ان يكون مقوّمة للـموضوع او لاحقه له فى جوهرِهِ. فقد فى قوله: «و قد يستعملُ فى مقدّمات البرهان»، للتحقيق للتّعليل، م.

١ - قوله: «فانّ الغريب لا يُفيدُ العلم بما لا يُناسبه»، يعنى: الاعراض الغريبة، لا يُـفيدُ العـلم بالاعراض الذّاتية الّتى هى محمولات مسائل العلوم و يُقام عليها البراهين، كما انّ النّتائج هى اثبات الاعراض الذّاتية، فلابُدّ من استعمالها فى المقدّمات لتكون مناسبة للنتائج، م.

٢ - قوله: «و ذلک لانّ المحمول على شىء بحسب جوهره و هو المحمول»، هذا بيانٌ لعـدم الاقتصار فى المقدّمات الضّرورية عـلى الضّـرورى، بـحسب الذّات و ذلک لانّ مـحمولات مقدّمات البرهان، هى المُناسبة لموضوعاتها، و المحمول المُناسب ما يـحمل بـحسب جـوهر الموضوع، و المحمول بحسب جوهر الموضوع، رُبما يزول بزوال الموضوع و رُبما لا يزول، و المشروط بكون الموضوع، على ما وضع ایّ الضّرورة مادام وصف الموصوف يشمل المحمول الزّايل و غيرُ الزايل لانّ ما ثُبت فى جميع اوقاف، وصف الموضوع يجوز ان يثبت فى اوقات آخر و هى اوقات عدم وصف الموضوع، بخلاف الضّرورى الذّاتى فانّ الضرورة اذا كانت ناشئةً من ذات الموضوع، فاذا عدمت الذّات، عُدمت الضّرورة فلابُدّ من اخذ الضّرورى بالتّفسيرالاعمّ ليتناول الضّرورى بحسب الذّات الوصف، م.

بسبب ما لا يساويه كالجنس، و هذا رُبما يزول بزوال نوعيّتِهِ و ربما لا يزول. مثلاً الخفيفُ اذا حمل على الهواء فانّه يزول اذا صار مائاً لا يزول اذا صار ناراً فالمرئئُ اذا حمل على الاسود فانّه يزول اذا صار شفّافاً و لا يزول اذا صار ابيض فالضّروريّ بحسب الذّات، رُبما لا يشمل الزّائل بزوال الموضوع، عمّا هو عليه حال‌كونه موضوعاً، و المشروط بكـون الموضوع، على ما وضع يشمل الجميع. و خامسُها ان تكون كلّية و هى هيهُنا ان تكون محمولةً على جميع الاشخاص و فى جميع الازمنة حملاً اوليّاً اى لا يكون بحسب امرٍ اعمّ من الموضوع، فانّ المحمول بحسب امرٍ اعمّ، كالحسّاس على الانسـان، لا يكـون محمولاً حملاً اوّليّاً، و لا بحسب امرٍ اخصّ من الموضوع فانّ المحمول بحسب امرٍ اخصّ كالضّاحک على الحسّاس، لا يكون محمولاً على جميع ما هو حسّاس، بل على بعضه فلا يكون حملُهُ عليه كلّيّاً.

و اعلم انّ الاخيرين من هذِهِ الشّروط، يختّصان بالمطالب الضّروريّة و الكُلّيّة و اقتصر الشيخ هيهُنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة و هما الثّالث و الرّابع، و ذلک لانّ الاوّل يختصّ ببرهان اللمّ و سنذكره مع الشّرط الثّانى عند ذكر اقسام البُرهان، و الخامس يندرج بالقوّة فى الشّرطين المذكورين و ذلک لانّ الحمل على جميع الاشـخاص هـو حـصرُ القضيّة، و كونُهُ فى جميع الاوقات مندرجٌ فى ضرورة الحكـم المـذكور، و كـونه اوّليّاً يندرج[1] فى كونه ذاتيّاً بالمعنى الثّانى على بعض الوجوه.

قوله : «و امّا فى المطالب فانّ الذّاتيّات المقوّمة لا تطلب البتّة و قد عرفت خطاء من يخالف فيه و انّما تطلب الذاتيّات بالمعنى الآخر.»

اقول: قد ذكر فى النّهج الاوّل انّ الشّىء مستحيلٌ ان يتمثّل معناه فى الذّهن، خالياً عن تمثّل ما هو ذاتىّ مقوّم له، و بيّن من ذلک استحالة معرفة الشّىء مع الجهل بمقوّماته، فاذن

---

۱ - قوله: «و كونُهُ اولياً يندرج»، بهذا مستفادٌ من الشّرط الثّالث، فـانّه اذا كـانت مـحمولات المقدّمات ذاتيات، او اعراضاً ذاتيةً، فالحمل فيها لا يكون بسبب امرٍ اعمّ او اخصّ و انّما قال: «على بعض الوجوه»، لانّ الاعراض الذّاتية، لا يجب ان تكـون ضـروريّة للـممنوع و هـيهُنا المحمولات ضروريّة و اعراض ذاتية، فهى اعراضٌ ذاتيةٌ على بعض الوجوه، م.

لا يكون المقوّم مطلوباً البتّة، و المخالفون فى ذلک، هم اهل الظّاهر من الجدليّن، فـانّهم يذهبون الى انّ الجنس، يجب ان يثبت اوّلاً وجوده للموضوع و ثانياً كونه واقعاً فى جواب ما هو، ليتحقّق جنسيّته، و قد ظهر ممّا مرّ خطأهم. فالمطالب البُرهانيّة، هى الاعـراض الذّاتيّة المذكورة. فان قيل: اليس كون النّفس و الصّورة جوهراً احد المطالب العلميّة، مع انّ الجوهر جنس لها، و ايضاً فانّكم تقولون: الجسم محمولٌ على الانسان لانّه محمولٌ على الحيوان و هذا بيان حمل ذاتى الانسان عليه. اُجيب عن الاوّل[1] بانّ النّفس انّـما عرفت فى اوّل الامر، لا من حيث ماهيّتها، بل من حيث انّها شیءٌ ما يتصرّف فى الجسم و يصدرُ عنها اثر فيه، و الجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث هو هذا المفهوم، بل هو جنس للماهيّة المُسمّاة بالنّفس الّتى لم يتحصّل فى العقل الّا بعد العلم بجوهريّتها، و كذلک القول فى الصّورة و ما يجرى مجراها، و عن الثّانى بانّ المـطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان، بل هو العلّة لثبوته و انّما تلوح علّيّته عند اخطاره بالبال متوسّطاً بينهما و اذا ثبت انّ المطلوب، لا يكون ذاتـيّاً مـقوّماً فـقد ظـهر انّ مـحمولى المُقدّمتين لا تكونان مقوّمين معاً بل انّما تكونان على احد المأخذين اللّذين ذكرناهما فى النّهج الاوّل.

فى مقدّمات العلوم و موضوعاتها[2]

* اشارةٌ الى الموضوعات و المبادى و المسائل فى العلوم *

«و لكُلّ واحدٍ من العلوم شیءٌ أو أشياءٌ متناسبةٌ يبحثُ عن احواله و عن احـوالهـا، و

---

١ - قوله: «اُجيبَ عن الاوّل»، حاصلُ هذا الجوابُ انّ الماهيّة اذا كانت متصوّرة بكنهِ حقيقتها، لا يطلبُ ثبوت ذاتياتها لها بالبُرهان، و امّا اذا كانت متصوّرة بعارض من عوارضها، فجايزٌ لانّ الذّاتيات ليست ذاتيةً للعارض المعلوم، بل للمعروض المجهول.

و الجوابُ عن الثانى، انّ ثبوت الذّاتى للماهيّة، ليس بمطلوب و امّا لميّة ثبوتها، فيمكن ان تكون مطلوبة، فانّا اذا علمنا انّ الانسان جسمٌ، فرُبما لا نعلم اللّميّة فى حمل الجسم عـليه، فـنجعل الحيوان فيه وسطاً، م.

٢ - فى بعض النّسخ.

تلک الاحوال هى الاعراض الذّاتيّة له و يسمّى الشىء «موضوع» ذلک العلم، مثلُ المقادير للهندسة.»

اقول: موضوعُ العلم، هو الّذى يبحث فى ذلک العلم عن احواله، و الشّىء الواحد، قد يکون موضوعاً لعلم امّا على جهة الاطلاق کالعدد للحساب و امّا لا على الاطلاق، بل من جهة ما يعرض له عارض، امّا على جهة ما يعرض له عارض امّا ذاتىٌّ له کالجسم الطّبيعى، من حيث يتغيّر للعلم الطبيعى، او غريب کالکُرة المتحرّکة لعلمها.

و الاشياء الکثيرة، قد تکونُ موضوعات لعلمٍ واحدٍ، بشرط ان تکون متناسبة، و وجه التّناسب ان يتشارک فى ما هو ذاتىّ کالخطّ و السّطح و الجسمُ اذا جعلت موضوعات للهندسة، فانّها تتشارکُ فى الجنس اعنى؛ الکمّ المُتّصل القارّ الذّات، و امّا فى عرضىّ کبدن الانسان و اجزائه و احواله و الاغذية و الادوية و ما يشاکلها اذا جعلت جميعاً موضوعات علم الطّبّ، فانّها تتشارک فى کونها منسوبةً الى الصّحّة الّتى هى الغاية فى ذلک العلم، و انّما سمّى هذا الشّىء او الاشياء بموضوع العلم لانّ موضوعات جميع مباحث ذلک العلم، تکونُ راجعةً اليه بان يکون هو نفسِهِ کما يقال: العدد امّا زوجٌ و امّا فردٌ، او يکون جزئيّاً تحته، کما يقال: الثّلاثة فردٌ، او جزءٌ منه کما يقال فى الطبيعىّ: الصّورةُ تُفسدُ و تخلّف بدلاً، او عرضاً ذاتيّاً له کما يقال: الفردُ امّا اوّلىٌ مرکّب، و انّما يبحث فى العلم عن احوال موضوع العلم، اى عن اعراضه الذّاتيّة الّتى مرّ ذکرها فى النّهج الاوّل، فهى محمولات جميع مسائل العلم الّتى يکون اثباتها للموضوعات هو المطالب فيه.

قوله: «و لکلّ علم، مبادئ و مسائل.[1] فالمبادىء هى الحدود و المقدّمات الّتى منها

---

۱ - قوله: «و لکُلّ علم، مبادى و مسائل»، وجه الحصر، انّ ما يتعلّق بالعلم، ان کان مما يبحث فيه عن عوارضِهِ الذّاتية، فهو الموضوع، و ان لم يکن، فان کان مقصوداً بالذّات فى ذلک العلم، فهو المسائل، و الّا فهو المبادى. ثمّ انّ الشارح عرّف المبادى بالاشياء الّتى يبتنى عليها، اى يتوقّف مسائل العلم عليها. و فيه نظرٌ، لانّ الاصول الموضوعة، يکون البُرهان عليها، فى علمٍ آخر، مع انّ مسائل العلم، يتوقّف على ذلک البُرهان ايضاً اذ معرفةُ الاصول الموضوعة، لمّا

تؤلّف قياساته، و هذه المقدّمات امّا واجبةُ القبول، و امّا مسلّمةٌ على سبيل حُسنِ الظنّ بالمعلّم تصّدر فى العلوم، او مسلّمة فى الوقت الى ان يتبيّن و فى نفس المتعلّم تشكّك فيها.

و الحدودُ فمثل الحدود الّتى تورد لموضوع الصّناعة و اجزائه و جزئيّاته، ان كانت و حدود اعراضه الذّاتيّة و هذه ايضاً تصّدر فى العلوم، و قد يجمع المسلّمات على سبيل حسن الظّنّ بالمعلّم و الحدود فى اسم الوضع فتسمّى اوضاعاً لكنّ المسلّمات منها يختّص باسم الاصل الموضوع، و المُسلّمات على الوجه الثّانى تُسمّى مُصادرات و اذاكان لعلم ما اصول موضوعة فلابُدّ من تقديمها و تصدير العلم بها، و امّا الواجب قبولها فعن تعديدها استغناءٌ، لكنّها رُبما خصّصت بالصّناعة و صدّرت فى جملة المقدّمات، و كُلّ اصل موضوع فى علم، فانّ البُرهان عليه من علم آخر.»

اقول: المبادى، هى الاشياء الّتى يبنى العلم عليها و هى امّا تصورّات و امّا تصديقات، و التّصوّرات هى حدود اشياء، تستعمل فى ذلک العلم و هى امّا موضوع العلم، كقولنا فى الطّبيعى: الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثّلاثة، و امّا جزءٌ منه، كقولنا: الهيولى، هو الجوهر الّذى من شأنه القبول فقط.

و امّا جُزئيٌّ تحته كقولنا: الجسم البسيط، هو الّذى لا يتألّفُ من اجسامٍ مختلفة الصّور و امّا عرضٌ ذاتىّ له كقولنا: الحركة كمال اوّل لما بالقوّة، من حيث هو بالقوّة، و هذه الاشياء، تنقسم الى ما يكون التّصديق بوجوده متقدّماً على العلم و هو الموضوع و ما يدخل فيه، و الى ما يكون التّصديق بوجوده انّما يحصل فى العلم نفسه و هو ما عداهما كالاعراض الذاتيّة.

توقّف على ذلک البُرهان، فما يتوقّف عليها يتوقّف على ذلک البُرهان قطعاً. فالاولى ان يقال ـ كما ذكره الشيخ ـ المبادى، امّا تصوّرات و هى الحدود، او تصديقاتٌ و هى المقدّمات الّتى تؤلّف منها قياسات ذلک العلم، اى المقدّمات الّتى ذكرت فى تلک القياسات بالفعل و امّا برهان تلک المقدمات، فليس من مبادى ذلک العلم الّا لزم ان يكون علمُ جزء علم آخر و يكون احد المعنيين مختلطاً بالآخر، و كأنّ الشيخ اشار اليه بقوله: «و كُلّ اصل موضوع فى علم، فانّ البُرهان عليه فى علمٍ آخر.»

فحدود القسم الاوّل، حدودٌ بحسب الماهیّات، و حدود القسم الثانی اذا صورّتها[1] ما کانت حدوداً بحسب الاسماء، و یمکن ان یصیر بعد التّصدیق بالوجود حدوداً بحسب الماهیّات.

و امّا التّصدیقات، فهی المُقدّمات الّتی منها یؤلّفُ قیاسات العلم و تنقسم الی بیّنة یجب قبولها و یسمّی «القضایا المُتعارفة» و هی المبادی علی الاطلاق، و الی غیر بیّنة، یجبُ تسلیمها لیبتنی علیها و من شأنها ان یبیّن فی علمٍ آخر، و هی مبادیء بالقیاس الی العلم المبنیّ علیها و مسائل بالقیاس الی العلم الآخر، و هذه ان کان تسلیمها مع مسامحة ما و علی حُسن الظنّ بالمعلّم، سمّیت «اصولاً موضوعة» و ان کانت مع استنکار و تشکیک سمّیت «مصادرات».

و قد یکون المقدّمة الواحدة اصلاً موضوعاً عند شخص و مصادرةٌ عند آخر، و یسمّی «الحدود» و الواجبُ تسلیمها معاً اوضاعاً و هی قد توضعُ فی افتتاح العلوم، کما فی الهندسة، و قد تختلط بمسائلها کما فی الطّبعیّات، و لابُدّ من تقدیمها، علی الجُزء المحتاج الیها من العلم، اذا کانت مخلوطة هی بالمسائل، و تصدیرُ العلم بها اولی.

و یمکن ان یُفهم من ظاهر کلام الشیخ، انّ الحدود و الاصول الموضوعة، هی الّتی یصدّر بها دون المُصادرات، لانّه خصّهما بذلک و الحقّ انّ حکم الثّلاثة فی التصدیر، واحدٌ.

و امّا الواجب قبولها، فعن تعدیدها استغناء لظهورها و هی تنقسم الی عامّ، یستعمل فی جمیع العلوم کقولنا: الشیء الواحد، یکون امّا ثابتاً او منفیّاً و الی خاصّ ببعضها کقولنا: الاشیاء المُساویة لشیء واحد، متساویةٌ فانّه یستعمل فی الرّیاضیّات لا غیر، و الموردُ من ذلک فی فواتح العلوم، یجب ان یخصّص بالعلم و الّا فالتّصدیر به قبیحٌ، و التّخصیص قد یکون بالجُزئین جمیعاً کما یقال فی الهندسة: المقدارُ امّا مشارکٌ و امّا مباینٌ، فخصّص الموضوع الّذی هو الشّیء بالمقدار و المحمول الّذی هو المُثبت و المنفیّ بالمُشارک و المُباین و بهذا التّخصیص صارت القضیّة العامّة، خاصّةً بالهندسة و صالحةً لان یقدّم فی مقدّماتها، و قد یکون بالموضوع وحده کما یقال: المقادیرُ المساویة لمقدارٍ واحد،

---

۱ - «صودرت بها» خ، ل.

متساوية فخصّص الموضوع الّذى هو الاشياء بالمقادير و يصيرُ المحمول ايضاً متخصّصاً بتخصّصه، فانّ المُتساوية المقدار، غير المُتساوية العدد، فهذه هى المبادى.

و امّا المسائل، فهى الّتى يشتمل العلم عليها و تبيّن فيه و هى مطالبه. و الفاضل الشارح قال:

و التّصديقات امّا واجبةُ القبول و يسمّى تلك مع الحدود «اوضاعاً»، و منها مسلّمة على سبيل حُسن الظنّ بالمعلّم و هى تصدّر فى العلم و هى الّتى تسمّى «مصادرات»، و منها مسلّمة فى الوقت الى ان يبيّن فى موضعٍ آخر و فى نفس المتعلّم فيه شكّ، ثمّ انّ تلك القضايا، ان كانت اعمّ من موضوع الصّناعة، وجب تخصيصُها به و ان كانت غيرُ بيّنة بذاتها، وجب بيانها فى علمٍ آخر.

اقول: فى هذا الكلام خبطٌ كثيرٌ فانّ واجبة القبول لا تسمّى اوضاعاً و السملّم على سبيل حُسن الظّن لا يسمّى مصادرت، و جميه هذه القضايا، لا يخصّص بل الواجب قبولها، و ذلك عند التّصدير بها و امّا ان لم يصدر بها فانّها لشّدة وضوحها يستعمل فى كثيرٍ من المواضع على عمومها من غيرِ تخصيص. و لا ادرى كيف وقع هذا منه فلعلّ من الناسخين، و الله اعلم.

* اشارةٌ فى نقل البُرهان و تناسُبِ العلوم *

«اعلم انّه اذاكان موضوعُ علمٍ ما اعمّ من موضوع علمٍ آخر، امّا على وجه التّحقيق و هو أن يكون احدُهُما و هو الأعمّ جنساً للآخر، و امّا على أن يكون الموضوع فى أحدهما قد أُخذ مطلقاً و فى الآخر مقيّداً بحالةٍ خاصّةٍ فانّ العادة قد جرت بأن يسمّى الأخصّ موضوعاً تحت الأعمّ. مثالُ الأوّل علم المجسّمات تحت علم الهندسة، و مثالُ الثّانى علم الأُكر متحرّكة تحت علم الأُكر. و قد يجتمع الوجهان فى واحدٍ فيكونُ أولى باسم الموضوع تحته مثل علم المناظر تحت علم الهندسة، و رُبماكان موضوع علمٍ ما مبايناً لموضوع علمٍ آخر لكنّه ينظر فيه من حيث أعراض خاصّة لموضوع ذلك فيكون أيضاً موضوعاً تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب»

اقول: العلومُ تتناسب و تتخالفُ بحسب موضوعاتها، فلا يخلو امّا أن يكون بين موضوعاتها عمومٌ و خصوصٌ، ام لا يكون، فان كان، فامّا أن يكون على وجه التّحقيق أو

لا يكون، و الّذى يكونُ على وجه التّحقيق، هو الّذى يكون العموم و الخصوص بأمرٍ ذاتىٍّ و هو أن يكون العامُّ جنساً للخاصّ، كالمقدار و الجسم التّعليمىّ اللذينِ أحدهما موضوعُ الهندسة و الثّانى موضوع المُجسّمات، و العلمُ الخاص الّذى يكونُ بهذه الصّفة يكونُ تحت العامّ و جزءٍ منه، و الّذى ليس على وجه التّحقيق هو الذّى يكون يكون العموم و الخصوص بامرٍ عرضّيٍ و ينقسمُ الى ما يكون الموضوع فيهما شيئاً واحداً لكن وضع ذلك الشيء فى العامّ مطلقاً و فى الخاصّ مقيّداً بحالة خاصّة كالأُكر مطلقةً و مقيّدةً بالمُتحرّكة اللذين هما موضوعا علمين، و الى ما يكون الموضوع فيهما شيئين و لكن موضوع العامّ عرضٌ عامٌّ لموضوع الخاصّ كالوجود و المقدار اللذين أحدهما موضوع الفلسفة و الثانى موضوع الهندسة، و العلمُ الخاصّ الّذى يكون على هذين الوجهين، يكون تحت العلم العامّ و لكنّ لا يكون جزء منه[1]. و قد يجتمعُ الوجهان أى الّذى بحسب التّحقيق و الّذى ليسَ بحسبِهِ فى واحدٍ فيكونُ الخاصّ بالوجيهن أولى بأن يُطلق عليه أنّه موضوعٌ تحت العامّ من الخاصّ بأحد الوجهين و هو مثلُ علمُ المناظر فانّ موضوعهُ تحت موضوعِ علمُ الهندسة بالوجهين و ذلک لأنّ موضوعه الخطوط المفروضة فى سطح مخروط النّور المتّصل بالبصر.

فالخطوطُ المفروضة فى سطح مخروط، ما هى نوع من المقادير و لذلک يكون العلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلاً تحت الأوّل و يكونُ جزءُ منه. فاذن علم المناظر داخلٌ بالمعنى الثّانى[2] تحت ما هو داخل بالمعنى الأوّل تحت الهندسة. فهو أولى بالدّخول

---

۱ - قوله: «العلمُ الخاص الّذى يكون على هذين الوجهين تحت العلم العام و لكنّه لا يكون جزئاً منه» لقائل أن يقول: المطلقُ يكون جزئاً من المقيّد و لابُدّ أن يكون العلم الخاص على الوجه الاول جزئه كما اذا كان العلم جنساً. و الجواب أنّ المطلق تمام ماهية المقيّد لا جزءه لانّ القيد خارجٌ عن الماهية.م

۲ - قوله: «فاذن علم المناظر داخلٌ بالعمنى الثانى»، أى بمعنى العلم الباحث عن الخطوط فى سطح المخروط المتّصل بالبصر تحت العلم الاوّل و هو العلم الباحث عن الخطوط فى سطح مخروط ما و هو داخلٌ تحت الهندسة فيكون المعنى الاول اولى بالدّخول تحت الهندسة، و الّا نسب باقى الكتاب أن يقال قد اجتمع فى المناظر كون موضوعه نوعاً من موضوع الهندسة و كونه

ممّا يكون دخول بأحد المعنيين، و حينئذٍ يكونُ اسمُ المُوضوع انّما يقعُ بالتّشكيك الّذى بمعنيين و على الّذى بمعنى واحد، و أمّا اذا لم يكن بين الموضوعات عمومٌ و خصوصٌ فامّا أن يكون الموضوع شيئاً واحداً، أو يختلف بحسب قيدين مختلفين كاجرام العالم فانّها من حيثُ الشّكل موضوعةٌ للهيئة و من حيث مطلق الطبيعة موضوعة للسّماء و العالم من الطبيعىّ كذلک قد يتّفق اتّحاد بعض المسائل فيها بالموضوع و المحمول و اختلافها بالبراهين كالقول بأنّ الارض مستديرةٌ و هى فى وسط السّماء فيهما، و امّا أن لا يكون الموضوع شيئاً واحداً بل يكونُ شيئين مختلفين، و لا يخلو امّا أن يكون بينهما تشاركٌ فى البعض، أو لا يكون. فان كان، فهو مثل الطّبّ و الاخلاق، فانّ موضوعهما اشتركا فى البحث عن القُوى الانسانيّة لكن عن جهتين مُختلفين و لذلک يقعُ فى بعض مسائلهما اتّحاد فى الموضوع، و ان لم يكن بينهما تشارک، فامّا أن يكونا معاً تحت ثالثٍ فيكون العلمان مُتساويين فى الرّتبة، كالهندسة و الحساب، و امّا أن لا يكون كذلک و لا يخلو امّا أن يوضع أحدهُما مقارناً لاعراض ذاتية[1] يختّص بالآخر، او لا يوضع فان وضع

متخصصاً بقيدٍ و هو الاتصال بالبصر و اذا كان أحدُ هذين الوجهين يجعل العلم تحت العلم، فعند اجتماعها كان اولى. م

۱ – قوله: «امّا ان يوضع احدهما مقارناً لاعراض ذاتية»، اى يكون موضع احد العلمين مقارناً لاعراض خاصّة لموضوع الآخر كموضوع الموسيقى و الحساب، فان موضوع الموسيقى النّغم، من حيث يعرض لها نسبٌ عدديةٌ يقتضيه التّأليف، و النّغم من الكيفيّات المسموعة فلو لا تلک الحيثيّة كانت جزء من الطّبيعى لكن النّسب العدديّة اعراض خاصّة للعدد الذى هو موضع علم الحساب، فيكون الموسيقى تحت علم الحساب، مع تباين موضوعاتهما و ذلک لانّ النّغم، اذا بحثَ فيها عن النّسب العددية، فلابدّ الن يعتبر فيها ضربٌ من التعدد و فكانّها فرض عدداً مخصوصاً فيندرجُ بهذا الاعتبار، تحت العدد الّذى هو موضوع علم الحساب، و الحاصل انّ العلوم امّا مُتداخلةٌ او متناسبةٌ، او متباينةٌ و ذلک يتعلّق بتداخل موضوعاتها و تناسبها و تباينها، فان كانت موضاعاتها متداخلة، اى يكون موضوع احد العلمين اعمّ من موضوع العلم الآخر، سميّت العلومُ متداخلة و يسمّى العلم الخاص موضوعاً تحت العلم العام، و ان لم تک الموضوعات مُتداخلة، بان كانت واحدة، لكن تتعدد بالاعتبار و كانت اشياء لكنّها مشتركةٌ فى البحث او تندرج تحت جنس واحد، سميّت متناسبة، و الّا فمتباينة، م.

فيكون العلم الباحثُ عنه من حيث يبحثُ عن تلك الأعراض، موضوعاً تحت العلم الباحث عن الآخر و ذلك كالموسيقى و الحساب.

فانّ موضوع الموسيقى هو النّغم، من حيث يعرضُ لها التّأليف و البحث عن النّغم المطلقة يكون جزءً من العلم الطبيعيّ، لكنّه يبحثُ فى الموسيقى من حيث يعرضها نسبة عاديّة مقتضيةٌ للتّاليف و كان من حقّ تلك النّسب اذا كانت مجرّدة ان يبحث عنها فى الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطّبيعىّ، و أمّا ان لم يكن أحد الموضوعين مقارناً لأعراض الآخر فالباحث عنهما علمان متبائنان مطلقاً كالطّبيعىّ و الحساب. و قد حصل عن هذا البحث أنّ كون علم تحت آخر انّما يكون على أربعةَ أوجهٍ أحدهما أن يكون الموضوع العالى جنساً لموضوع السّافل، و ثانيها ان يكون موضوعهما واحداً لكنّه وضع فى احدهما مطلقاً و فى الآخر مقيداً و ثالثها أن يكون موضوعُ العالى عرضاً عامّاً لموضوع السّافل و رابعُها أن يكون البحث عن موضوع السّافل من حيث اقترن به أعراض موضوع العالى. و الشّيخُ ذكر من هذه الأربعة ثلاثة فى هذا الموضع.

قوله: «و اكثر الاصول الموضوعة فى العلم الجزئىّ الموضوع تحت غيره، انّما يصحُّ فى العلم الكلّى الموضوع فوق على أنّ اكثراً ما يصحّ مبادىء العلم الكلّى الفوقانىّ فى العلم الجزئىّ السفلانىّ».

اقول: العلمُ السّفلانىّ، يُسمّى جزئيّاً بالقياس الى الفوقانىّ، و الفوقانىّ كليّياً بالقياس اليه، و أكثرُ المبادى الغير البيّنة للجزئىّ، انّما يكونُ مسائل للعلم الكلّى تبيّن فيه و ذلك كقولنا: الجسمُ مؤلّفٌ من هيولى و صورة و العلل أربعة فانّهما من مبادى الطّبيعىّ و من مسائل الفسلفة الاولى، و قد يكون بالعكس من ذلك فانّ امتناع تأليف الجسم من أجزاء لا تتجزّى مسئلة من الطّبيعىّ و مبدأ فى اللآهى لاثبات اليهولى على أنّه أصل موضوع هناک، و يشترطُ فى هذا الموضع أن لا يكون المسئلة فى السّفلانى مبنيّاً على ما ينى عليه فى الفوقانى لئلاً يصيرُ البيان دوراً.

قوله: «و رُبماكان علم فوق علم و تحت آخر و ينتهى الى العلم الّذى موضوعه الموجود من حيثُ هو موجود و يبحث عن لواحقه الذّاتيّة و هو العلم المسمّى بالفلسفة

الاولى».

اقول: العلمُ الّذى يكونُ فوق علماً و تحت علمٍ كالطّبيعىّ الّذى هو فوق الطبّ و تحت الفلسفة الأولى و النّسب بينهما يختلف على الوجوه المذكورة فالطبُّ عند من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصحّ و يمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعىّ بثلاثة أوجهٍ من الأربعة هى الأوّل و الثانى و الرّابع و ذلك لأنّ الانسان نوعٌ من الحيوان، و قد اخذَ فى الطبّ مقيّداً بقيد و انّما ينظرُ فيه من حيث يقترن ببعض الأعراض الذّاتيّة للحيوان و علمُ الحيوان يكون تحت الطبيعىّ بالوجه الأوّل و لذلك يعدُّ فى أجزائه، و الطّبيعىّ تحت الفلسفة الاولى بالوجه الّذى لم يصرّح الشيخ به، و اذا لا شىء الذّاتيّة للموجود من حيث هو موجود و هى كالواحد و الكثير و القديم و المحدث و بقى هينها بحثٌ و هو أنّ هذا الفصل مترجم فى الكتاب بنقل البرهان و لم يذكر فيه نقل البرهان، و الفصلُ الّذى قبله مترجم فى بعض النّسخ بتناسب العلوم و ليس فيه ذكر تناسب العلوم اصلاً، و الفاضل الشارح ترجمهما على هذه الرّواية و لم يذكر الوجه فى ذلك.

فاقول: اصحّ الرّوايات ما أوردناه[1] أعنى ترجمتهما بما مرّ، و لنقل البرهان معنيان أحدهما أن يكون علم مبنيّاً على أصل موضوع تبيّن فى علمٍ آخر، فيكون البُرهان العلم به، و الثّانى أن يكون المسئلة من علمٍ ما و البُرهان عليه انّما يكون لشىءٍ من حقّه أن يكون فى علمٍ آخر و انّما نقل من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة كمسائل المناظر و الموسيقى. فانّ من حقّ براهينهما أن يكون بعينها من علمِ الهندسة و الحساب و ذلك لانّ المسائل لو جرّدت عن نور البصر و عن النّغم لكان بعينها مسائل من العلمين المذكورين و بذلك الاقتران لم يتغيّر أحوالها فلذلك نقلت البراهين من مواضعهما اليهما و هو السّبب عينه لكونه تحت الحساب دون الطبيعىّ، و اسم النّقل بهذا المعنى الثّانى أحقّ منه[2] بالّذى قبله الّا أنّ اشتمال الفصل على المعنى الأوّل، أكثر منه على الثّانى.

---

۱ – قوله: «و أصحُّ الرّوايات ما اوردناه»، حيث قال فى عنوان الفصل الاول: «القول (فى مقدّمات العلوم و موضوعاتها» و فى الفصل الثانى: «فى نقل البراهين و تناسب العلوم».

۲ – قوله: «و اسم النّقل بهذا المعنى الثّانى أحق منه»، لانّ البراهين فى المعنى الثّانى صارت بهذا النّقل جزءً من العلم المنقول بخلاف المعنى الاول.

* اشارةٌ الی برهان لم و برهان انّ *

«انّ الحدّ الأوسط ان کان هو السّبب فی نفس الأمر لوجود الحکم و هو نسبة أجزاء النّتیجة بعضها الی بعض، کان البرهان «لم» لأنّه یُعطی السّبب فی التّصدیق بالحکم و یُعطی اللمیّة فی التّصدیق و وجود الحکم فهو مطلقاً مُعط للسّبب، و ان لم یکن کذلک بل کان سبباً للتّصدیق فقط، فأعطی اللمیّة فی التّصدیق و لم یُعط اللمیّة فی الوجود فهُو المسّمی برهان «انّ» لأنّه دلّ علی انیّة الحکم فی نفسه، دون لمیّتِهِ فی نفسه، فان کان الاوسط فی برهان انّ، مع انّه لیس بعلّة لنسبة حدّی النّتیجة هو معلول لنسبة حدّی النتیجة لکنّه أعرف عندنا سُمّی دلیلاً. مثال ذلک قولک: ان کان کسوفٌ قمریّ موجوداً، فالارض متوسّطةٌ بین الشّمس و القمر، لکنّ الکسوف القمریّ موجودٌ فاذن، الارضُ متوسّطةٌ و اعلم انّ الاستثناء کالحدّ الأوسط و قد بیّنت التوسّط بالکسوف الّذی هو معلولٌ للتوسّط، و الّذی هو برهان «لم» أن یکون الامر بالعکس فیتبیّن الکسوف ببیان توسّط الارض و أنت یمکنُک أن تقیس قیاساً حملیّاً من القبیلتین بحدودٍ مشترکةٍ و لیکن الحدُّ الاصغر محموماً[1] و الحدّ انّ الآخران قشعریرة غارزة ناخسة و حمّی غبّ و المعلول و منها القشعریرة».

اقول: الحدُّ الأوسط فی البرهان، لابُدّ و[2] ان یکون علّة لحصول التّصدیق بالحکم الّذی هو المطلوب فی القعل و الّا فلم یکن البُرهان برهاناً علی ذلک المطلوب. هذا خلفٌ ثُمّ انّه لا یخلو امّا أن یکون مع ذلک علّة ایضاً لوجود ذلک الحکم فی الخارج او لا یکون، فان کان، فالبُرهان هو المسمّی ببرهان «لم»، و الّا فهو البُرهان المُسمّی ببرهان «ان»، و هو لا یخلو امّا أن یکون الاوسط فیه معلولاً لوجود الحکم فی الخارج، او لا یکون. فالاوّلُ

---

۱ - قوله: «و لیکن الحدّ الاصغر محموماً» ترتیب القیاس ان یقال: هذا المحموم به حمی غب و کلّ من به حمی غب، فله قشعریرة غارزة ناخسة. فالاستدلال بحمی الغب الّتی هی علة القشعریرة علیها و ان استدلّ بالقشعریرة علی کون الحمی، غبا کان برهان ان و نظر الشارح علی هذا المثال وارد. م

۲ - الواو یکون زائداً.

يسمّى دليلاً، و الثّانى لا تخصُّ باسم، والدّليلُ يُشارك برهان «لم» فى الحدود[1] و يتخالفان فى وضع الوسط و الاكبر، و فى النّتيجة.

و احق البراهين باسم البرهان، هو برهان «لم»، لأنّه معطٍ للسّبب فى الوجود و العقل، و العلم اليقينى بما له سببٌ فى الخارج عن أجزاء القضيّة لا يحصل الّا به كما ذكرناه فمقدّمتاه أقدم فى الموجود و العقل جميعاً من النّتيجة.

و امّا برهان «ان» فلا يُعطى السّبب الّا فى العقل فقط، و العلمُ اليقينى يحصل به اذا كان السّبب[2] فى الوجود معلوماً الّا انّه لا يكون سبباً فى العقل لكونه غيرُ تامٍّ فى سببيّته و لذلک لا يحصل ان يقع فى البرهان فالواقع فى البرهان، يكون سبباً فى العقل فقط و يكون البُرهان به برهان «ان»، و مقدّمتا هذا البرهان، اقدم فى العقل لانّهما اعرف عندنا و ليستا باقدمٍ فى الطّبع، و انّما عرفا بـ«لم» و «انّ» لانّ اللميّةَ هى العليّة و اللانيّة هى الثّبوت، و برهان «لم»، يُعطى علة الحكم على الاطلاق، و برهان «انّ» لا يُعطى علّتهُ فى الوجود، لكن يُعطى ثبوته فى العقل.

و الشّيخُ اورد مثالين، احدهما الاستثنايى و الآخر اقترانيٌّ حمليٌّ، يُمكن ان يتمثّل بهما فى برهان و فى الدّليل باختلاف الوضع، امّا الاستثنايى و هو التّمثيل بالخسوف و توسّط

---

۱ - قوله: «والدّليل يشارک برهان لم فى الحدود»، انّما خصّت هذه المشاركة بالدّليل لانّ الاستدلال فى غير الدليل، يجوزُ ان يكون من احدِ المعلولين على المعلول الآخر و نحوه و لم يتصوّر فيه برهان «لم»، فلا يتصوّر المُشاركة الّا حيث يكون علة و معلول حتّى ان كان الاوسط المعلول، كان دليلاً و ان كان العلة كان برهان لم، اذا لم يدلّ فيه الوسط و بالاكبر يصير برهان «ان» دليلاً. م

۲ - قوله: «والعلمُ اليقينى يحصل به اذا كان السّبب» فى العقل، مستندٌ الى سبب فى الوجود، سبب التّصديق بالنّسبة اذا لم يستند الى ما هو سبب للنّسبة فى نفس الامر، لم يفد اليقين لانّ المُسبّب ما لم يجب لم يوجد و وجوبه لا يكون الّا من جهة وجوبِ السّبب و ليس بواجبٍ من آيّةِ جهةٍ فُرضت ما لم يجب لم يوجد و وجوبه لا يكون الّا من جهة وجوب السبت و ليس بواجب من آيّة جهةٍ فرضت غيره فما لم يعلم وجوبه من جهةِ وجوبِ سببٍ لم يعلم وجده فتيقّن وجود النّسبة انّما يكون من تيقّن وجود سببها فان فرضنا تيقّنها من جهةِ تيقّن سببٍ عقلى، فلابُدّ ان يكون تيقُّنِهِ من تيقّن السّبب الّذى هو فى نفس‌الامر و الّا لم يحصل التيقن، م.

الارض فظاهرٌ مشهورٌ و امّا الاقترانی ففيه نظرٌ لانّ المُرادَ من حمی الغبّ، ان کان هو الحرارة الغريبة الفاشية فی الاعضاء الّتی تُفارق و تعود فی کل يومين مرّة واحدة علی ما هو المُتعارف، فليست هی علّةٌ للقشعريرة، بل هما معلولا علّةٍ واحدةٍ و هی الصّفراء المُتعفّنه خارجَ العروق، و حينئذٍ يکونُ البُرهان من الحدود المذکورة فی الکتاب ضرباً من برهان «ان» غيرُ الدّليل، و ان کان المُراد من حمی الغب، هی الصفراء المتعفّنه خارج العروق، علی وجهٍ تسمية العلّة بمعلوها الخاص، کان المثال صحيحاً و ان کان مخالفاً للمُتعارف من العبارة.

قوله: «و اعلم انّه لا سواءٌ قولک انّ الاوسط علّةٌ لوجود الاکبر مطلقاً او معلول مطلقاً و قولک انّه علةٌ او معلولٌ لوجود الاکبر فی الاصغر، و هذا ممّا يغفلون عنه بل يجبُ ان تعلم انّه کثيراً ما يکون الاوسط معلولاً للاکبر لکنّه علةٌ لوجود الاکبر فی الاصغر».

اقول: وجودُ الاکبر مطلقاً غيرُ وجودِ الاکبر فی الاصغر و الحکمُ هو الثّانی و علّة الاوّل غيرُ علّة الثّانی و الاوسطُ علّةٌ فی برهان «لم»[1] و معلولٌ فی الدّليلِ الثّانی دون الاوّل، و اهلُ الظّاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق، فالشيخ اوضحُ الحال فيه، و ممّا تزيدُهُ بياناً انّ الاوسط يُمکنُ ان يکون معَ کونِهِ علّةً لوجود الاکبر فی الاصفر معلولاً للاکبر، کما انّ حرکة النّار علةٌ لوصولها الی هذه الخشبة مع انّها معلولة النّار، و يکون هذا البُرهان «برهان لم» و منه قولنا: العالم مؤلف و لکل مؤلّف، مولفٌ. و ما فی الدّليل فلا يُمکن ان يکون الاوسط مع کونه معلولاً لوجود الاکبر فی الاصغر علّةً لوجود الاکبر، لانّه يلزمُ من

---

۱ - قوله: «فالاوسط علةٌ فی برهان لم» أی: للثّانی دون الاوّل يعنی: ليس من شرط برهان لم، ان يکون الاوسط علّةً لوجود الاکبر مطلقاً لان يکون علّة لوجود الاکبر فی الاصغر، فانّک اذا قلت: کُلّ انسان، حيوانٌ و کُلّ حيوان، جسمٌ فالبرهان لمّیٌ و الحيوانُ علّة لحصول الجسميّة فی الانسان و ان لم يکن علّة لوجود الجسمية مطلقاً و نزيدُهُ بياناً انّ الاوسط ربما يکون معلولاً للاکبر و مع ذلک يکونُ علةً لوجود الاکبر فی الاصغر کقولنا: هذه الخشية، يتحرّکُ اليها النّار و کُلّ ما يتحرّک اليها النّار، يوجد فيها النّار. فوجود النّار اکبر و حرکة النّار واسطة و هی علّة لوجود النّار فی الخشبة، مع انّها معلولة النّار. م

ذلک تقدّم وجود الاکبر فی الاصغر، علی وجوده مطلقاً و هو محال.

و اعلم انّ علّة وجود الاکبر انّما یکونُ علةً لوجوده فی الاصغر، فی موضعین؛ احدهما ان لا یکون للاکبر وجود الّا فی الاصغر کالخسوف الّذی لا یوجدُ الّا فی القمر فعلّته علّة وجوده فی القمر، و الثّانی ان یکون علّة الاکبر علّته اینما وجدت کالصّفراء المُتعفّنة خارج العروق الّتی هی علّة الحمی الغب، اینما وجدت فهی علّة لوجودها فی بدن زید، و امّا فی غیر هذین المُوضعین فعلّتاهما مُتغایرتان.

* اشارةٌ الی المطالب *

«من امّهات المطالب، مطلب هل الشیء موجود مطلقاً أو موجود بحال کذا، و الطّالب به یطلب أحد طرفی النقیض».

اقول: المطالب العلمیّة، تنقسم الی اصولٍ و الی فروعٍ، و الاصولُ هی الکُلّیّة الّتی لابُدّ منها و لا یقوم غیرها مقامها و یُسمّی بالامّهات، و الفروع هی الجُزئیّة الّتی عنها بُدّ فی بعض المواضع و یمکنُ أن یقوم غیرها مقامها، و الاُمّهات قد قیل انّها ثلاثةٌ هی بالقوّة ستّة، و هی مطلب «هل» و «ما» و«لم» لانِ کلّ واحدٍ یشتملُ علی مطلبین، و قد قیل انّها أربعةٌ و اُضیفَ الیها مطلب «أیّ» فصار اثنان للتّصوّر و هما «ما» و «أیّ»، و اثنان للتّصدیق و هما «هل» و «لم» فمطلبُ هل، یشتمل علی بسیطٍ یکونُ الموجود فیه محمولاً کقولنا: هل زیدٌ موجودٌ، و علی مرکّب یکون الموجود فیه رابطة کقولنا: زیدٌ هل موجودٌ فی الدّار.

قوله : «و منها مطلبُ ما، هو الشیء و قد یُطلب به ماهیّةُ ذات الشّیء، و قد یطلبُ به ماهیّة مفهوم الاسم المستعمل».

اقول: ذاتُ الشّیء حقیقتُهُ و لا یطلق علی غیر الموجود. و المُراد أنّ الطّالب بما الأوّل، هو السّائل عن ما هو و یُجاب بأصناف المقول فی جواب ما هو، کما مرّ ذکرها، و قد یقعُ الحدودُ الحقیقیّة فی جوابه، و رُبما یقام الرّسوم مقامها علی وجه التّوسّع أو عند الاضطرار.

و الطّالب بما الثّانی، هو السّائل عن ماهیّةِ مفهومِ الاسم کقولنا: ما الخلاء، و انّما لم یقل عن مفهومِ الاسم لانّ السؤال بذلک، یصیرُ لُغویّاً بل هو السّائل عن تفصیل ما دلّ علیه

الاسم اجمالاً فان أُجيب بجميعِ ما دخل فى ذلك المفهوم بالذات و دلّ الاسمُ عليها بالمُطابقة و التّضمّن كان الجوابُ حدّاً بحسب الاسم، و ان أُجيب بما يشتملُ على شىءٍ خارجٍ عن المفهوم، دالٌّ عليه بالالتزام، على سبيل التّجوّز كان رسماً بحسب الاسم.

قوله: «و لابُدّ من تقديمِ مطلبِ ما الشيء على مطلب هل الشيء، اذا لم يكن ما يدُلُّ عليه الاسم السمتعلم حداً للمطلوب مفهوماً و كيف كان، فانّ المطلوب فيه شرح الاسم».
و فى بعضِ النُّسخ اذا لم يكن ما يدُلُّ عليه الاسم المستعمل جزئاً للمطلب مفهوماً.
اقول: المُراد أنّ مطلب ما الّذى يطلبُ شرح الاسم، يجبُ أن يتقدّم على مطلبى هل، و يعنى بقوله: «اذا لم يكن ما يدُلُّ عليه الاسم المستعمل حدّاً»، تفسير هذا المطلب[1]

---

١ - قوله: «تفسير هذا المطلب»، أى: مطلب ما بحسب الاسم، فسّرُهُ بما يدُلُّ عليه الاسم لتمييزه من قسيمه و هو مطلب ما بحسب الحقيقة. و تقريز الكلام: أنّ مطلب ما، بحسب الاسم، مقدّم على مطلب هل، اذا لم يكن ما يدُلُّ عليه الاسم المُستعمل مفهوماً فانّه لو كان مفهوماً لم يحتجّ الى الطّلب فضلاً عليها اسم النّطقة اعنى ذو وضع لا ينقسمُ مفهوماً فانّه اذا كان مفهوماً لا يطلب و لا يقدم و امّا قوله «حدّاً»، فيُمكن توجيههُ بوجهين أحدهما ان يكون حدّاً حالٍ عن ضمير «ما» فى يدُلّ و المعنى: اذا لم يكن الّذى يدل عليه الاسم حال كونه حدّان لمطلب و هو الاسم المُستعمل مفهوماً أى لم يكن مدلولُ الاسم المستعمل المحتاج بيانُهُ الى الحدّ مفهوماً، و ثانيهما أن يكون حدّاً مفهوماً خبرُ لم يكن، ثمّ ما الفائدة فى قوله: حداً و لو حذف لم يتغيّر مُرادهُ فذكر الشّارح أنّه انّما قال اذا لم يكن مدلول الاسم حدّاً مفهوماً لانّه لو كان مدلولُهُ حدّاً و مع ذلك مفهوماً فاذا كان مدلولُه حدّاً و الحدّ انّما يكون للذّوات المحصّلة يكون له ذاتٌ محصّلة و اذا كان حدّه مفهومان كان وجود تلك الذّات مفهوماً فلا يطلب بهل البسيطة فضلاً عن تقديمِ ما يحبُ الاسم عليها. و هذا الكلام كما ترى فيه تعسفٌ عظيمٌ لانّ الحدّ كما يكون بحسب الحقيقة كذلك، يكون بحسب الاسم فمن أين يلزم من حديّة مدلوله أن يكون موجوداً؟ و لو فرضنا أنّ وجودهُ لازم من تحديده فليس يلزمُ من فهم حدّه العلمُ بوجوده. و الاولى ان يقال: أنّ ما يدُلّ عليه الاسم كما يحدّ و تفصيل ما دلّ عليه الاسم اجمالاً يرسم أيضاً اذا كان التّعريف ببعض عوارضه، و قد نبّه عليه فيما قبل، بقوله: و يطلب به ماهيّة مفهوم الاسم، فيُقدّم مطلب ما، على مطلب هل، اذا لم يكن ما يدُلّ عليه حداً مفهوماً أى اذا لم يكن حداً ذلك الاسم مفهوماً فانّه لو فهم ما يدُلّ

لتمييزه عن قسيميه. فانّ المُقدّم على مطلبى هل، هو الّذى يطلبُ به شرحُ الاسم الّذى لا يفهمُ مدلوله الّا بحدّ دون الآخر، و تقدير الكلام اذا لم يكن مدلولُ الاسم المستعمل فى الطّلب المحتاجَ فى بيانه الى حدّ مفهوماً أو الّذى لا يكونُ مدلوله حداً مفهوماً للمطلب يعنى: المسئولُ عنه.

و انّما قال ذلک، لأنّ مدلول الاسم، اذا كان حدّاً و الحدودُ انّما يكون بحسب الذّوات المحصّله، كان للمحدود ذاتٌ محصّلةٌ و اذا كان المدلولُ مع كونِهِ حدّاً هو مفهوماً كان تحصّل تلک الذّوات، أعنى وجودها أيضاً معلوماً فلا يكون للسؤال بما قبل هل «لو كان مفهوماً للمسئول عنه لما كان للسؤال بما فى هذا الموضع فائدة و انّما قال حداً مفهوماً لأنّ مدلول الاسم رُبما لا يكونُ له ُوجودٌ فى نفسه فيكون مدلول الاسام هو الجامع للاشياء التى وضع الاسم بازائها فيكون حداً بوجهٍ الّا أنّه لا يكونُ مفهوماً ما لم يدلُّ عليها بالتّفصيل و يكونُ السؤال بما هو باقياً الى أن يفصّل، و حينئذٍ يكونُ القول المفصّل حدّاً مفهوماً و ماله خ».

قوله: «و كيف كان فانّ المطلوب فيه شرح الاسم».

بيانٌ اجماليٌّ لما تقدّم، أى: و كيف كان الحال، فانّ المقدّم على مطلبى «هل» هو ما الطّالب لشرح الاسم، و أمّا بالرّواية الأُخرى فيكونُ معناه هكذا، اذا لم يكن مدلولُ الاسم الّذى استعمل على أنّهُ جزءٌ للمطلب مفهوماً و ذلک لانّا اذا قُلنا ما الخلاء فقد استعملنا اسم الخلاء على انّه جزءٌ للمطلب مفهوماً و ذلک لانّا اذا قلنا «ما الخلاء» فقد استعملنا اسمُ الخلاء على انّه جزء للمطلب و ذلک لانّ المطلب هو مجموع اللّفظين و احدهما جزءٌ للمجموع فيكون قولنا: جزِء للمطلب فى هذه الرّواية نصباً على التّمييز عن المستعمل و قولنا مفهوماً نصبٌ لانّه خبرُ لم يكن، و أنا اظنُّ انّ هذه الرّواية تصحيفٌ للاولى و كلاهما

عليه ذلک الاسم برسمه، لم يغن عن الطّلب، بل يطلب حدّه أوّلاً، ثمّ يطلب بهل البسطة. و أمّا الرّواية الأُخرى فالاسم المُستعمل جزء جملة، على أنّه جزءُ مطلب «ما» و الاظهرُ أن يحمل على أنّه جزءٌ من مطلب هل، حتّى اذا اريد السؤال هل المُثلت موجودٌ، يقدّم طلب اسم المثلّت، م.

تصحيفان و الاصل كان كذا: اذا لم يكن الاسم المستعمل حدّ المطلب مفهوماً. فانّهُ مطابقٌ لمراده مستغنٍ عن التّحمّلات الّتى اوردناهُ و ذلک واضحٌ.

قوله: «فاذا صحّ للشىء وجودُ صار ذلک بعينه حدّاً لذاته او رسماً ان كان فيه يجوّز».
معناهُ ظاهرٌ و مثالُهُ انا اذا قُلنا فى جواب من يقول: ما المثلّث المُتساوى الاضلاع انّهُ شكلٌ يحيطُ به ثلاثةَ خطوطٍ متساويةٍ كان حدّاً بحسب الاسم، ثمّ اذا اذا بيّنا انّه الشّكل الاوّل من كتاب أقليدس صار قولنا الاول بعينه حدّاً بحسب الذّات.

قوله: «و منها مطلب اى شىء و يطلب به تميز الشّىء عمّا عداه»
و فى بعض النّسخ: و منها مطلب اى شىء و هو ايضاً ممّا يعدّ فى أُصول المطالب و يطلب به تمييز الشّىء عمّا عداه».
اقول: يُجاب عن اى شى، بما يميّزُ تمييزاً ذاتيّاً و قد يُجاب بما يميّزُ تمييزاً عرضيّاً و المُراد هو الاوّل، و قد لا يُعدّ هذا المطلب فى الاصول، لانّ مطلب ما، يُغنى عنه اذا جوابه يشتمل على جميع الذّاتيّات مميّزة كانت او غير مميّزة، و قد يعدّ فيها لانّه بعد الجواب عمّا هو فى حال الشّركة يتعيّن لطلب تميّز كلّ واحدٍ من مختلفات الحقايق بالفصول و لا يقوّمُ غيره حينئذٍ مقامه.

قوله: «و منها مطلب لم الشى و كانّهُ يسئل عما هو الحدّ الاوسط اذاكان الغرض حصول التّصديق بجواب هل فقط، او يسئل عن ماهية السّبب اذاكان الغرض ليس هو حصول التّصديق بذلک فقط و كيف كان، بل يطلب سببهُ فى نفس الامر و لا شک فى انّ هذا المطلب بعد هل بالمرتبة بالقوّة او بالفعل».
اقول: مطلب لم، يطلب العلّة امّا فى التّصديق فقط، كما يقال: لم مبدأ الكُل واحد، و امّا فى الوجود، كما يقال: لم يجذب المغناطيس الحديد. و هذه نكتةٌ و هى انّ المطالب، كما يكثّرها المكثّرون، فللمقّللين ايضاً ان يقلّلوها، بان يجعلوا اصولها اثنين مطلباً للتّصور و مطلباً للتّصديق و يطوى الباقية فيهما، و على هذا التّقدير، يُمكن ان يطوى «لم» فى

مطلب «ما»[۱]، حتّی یکون الامّهات هی مطلبی «هل» و «ما» فقط.

و اشار الشّیخ الی ذلک بقوله: کانّه یسئل عمّا هو الحدّ الاوسط، او عن ماهیة السّبب. و مطلب «لم» تابعٌ لمطلب هل، بالمرتبه، امّا بالفعل، فکما یقال: هل القمر منخسفٌ، فان قیل: نعم، قیل لم؟، و امّا بالقوّة فکما یقال: لم ینخسف القمر، فانّه یتضمّن الحکم بانخساقه بالقوّة و یطلب العلّة فیه.

قوله: «و من المطالب ایضاً کیف الّشیء او این الشّیء، و متی الشّیء، و هی مطالب جزئیة لیست من الأُمّهات بل تنزل ان تعدّ فیها و یستغنی عنهاکثیراً بمطلب هل المرکّب اذا فطن لذلک الاین و الکیف و المتی و لم تعلم نسبته الی الموضوع المطلوب».

لم یذکر الشیخ مطلب «کم» و «من» و هما ایضاً من الجزئیّات المشهورة، فهی جزئیة لانّها تطلب علوماً جزئیّة بالقیاس الی المطالب المذکورة و لا یعمّ فائدتها، فانّ ما لا کیفیة له مثلاً لا یسئل عنه بکیف، و لذلک تنزلُ عن ان یعدّ فی الاصول و یستغنی عنها، فیقال: هل زید أسود؟ هل هو فی الدار؟ هل هو الآن؟

قوله: «فان لم یفطن لذلک لم یقم ذلک المطلب مقام هذا و کان مطلباً خارجاً عما عد».

اقول: فیه نظرٌ، لانّ مطلب ای، اذا عُدّ فی الاصول، یقوم مقامها. فیقال: ای کیفیّة له؟، فی ای مکان هو؟، فی ای وقتٍ هو؟

---

۱ - قوله: «و علی هذا التّقدیر، یُمکن ان یطوی «لم» فی مطلب ما»، لان مطلب ما یغنی عنه و یقوم مقامه فیقال: ما علّته، ما سببه؟

النّهج العاشر

فى القياس المغالطيّة

«انّ الغلط، قد يقعُ امّا لسبب فى القياس و هو ان يكون المدّعى قياساً بقياس فى صورتِهِ و هو ان لا يكون على سبيلِ شكلٍ منتجٍ، او يكون قياساً ليس بقياس فى صورتِهِ و هو ان لا يكون على سبيلِ شكلٍ منتجٍ، او يكون قياساً فى صورته، لكنّه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلّةٍ علّة، او لا يكون قياساً بحسب مادتّه، اى انّه بحيث اذا اعتبر الواجب فى مادتّه، اختل امر صورته و اذا سلّم ما فيه على النّحو الّذى قيل، كان قياساً و لكنّه غيرُ واجبٍ تسليمه، فاذا روعى فيه تشابه احوال الوسط فى المقدّمتين و احوال الطّرفين فيهما مع النّتيجة، لم يجب تسليمُه، فلم يكن قياساً واجب القبول و ان كان قياساً فى صورته و قد عرفت الفرق بينهُما.

و وضع ما ليس بعلّةٍ علّة من هذا القبيل، و المُصادرة على المطلوب الاوّل من هذا القبيل، و ذلك اذاكان حدّ انّ من حدود القياس هما اسمان لمعنىً واحد فالواجب ان يكونا مختلفى المعانى، فاذا روعى فى القياس صورتهُ ثمّ ما اشرنا اليه من احوال مادتّه لم يقع خطاء من قبل الجهل بالتّكليف[1] و من وضع ما ليس بعلّةٍ علّة، و من المُصادرة على المطلوب الاوّل».

اقول: الغلطُ يقع لسبب يرجع امّا الى التّأليف القياسى، و امّا الى اجزائه الّتى من المقدّمات ثمّ الحدود، و الشيّخ بدء بالقسم الاوّل، فقال: «انّ الغلط قد يقع امّا لسبب فى القياس»، و أخّر القسم الثّانى، الى ان يتمّ الكلام فى القسم الاوّل، ثمّ الّذى يرجع الى التّاليف فيكون لسبب يرجع امّا الى صورة القياس و امّا الى مادتّه، و بدأ بالقسم الاوّل، فقال: «و هو ان يكون المُدّعى قياساً ليس بقياس فى صورته».

---

١ - بالتّأليف، خ ل.

ثمّ الّذی یرجعُ الی الصّورة یکون امّا بحسبِ نسبةِ بـعض المـقدّمات الی بـعض، او بحسبِ نسبتِهِ الی النّتیجة و الّذی یکون بحسب نسبة بعض المقدّمات الی بعض، فهو أن لا یکون علی شکلٍ و ضربٍ منتجٍ و قد اشار الیه بقوله: «و هو ان لا یکون علی سبیلِ شکلٍ منتجٍ».

و الّذی یکون بحسب نسبة المقدّمات الی النتیجه، فلا یخلو امّا ان یکون السبب هو انّ المقدّمات لم یلزم منها قول غیرها، أو لزم و لکنّ اللازم لیس هو المطلوب، و الأوّل هـو المُصادرة علی المطلوب و لم یذکره الشیخ هیهُنا، لانّه یحتاج الی شرح فأخّـره الی أن یفرغ من القسمة و یشتغل بشرحِهِ، و الثّانی هو وضع ما لیس بعلّة علّة[1] لانّ وضع القیاس الّذی لا ینتجُ المطلوب لانتاجه هو وضع ما لیس بعلّة للملوب، مکان علّته و الیه أشار بقوله: «او یکون قیاساً فی صورتِهِ لکنّه ینتج غیر المطلوب اذ قد وضع فیه ما لیس بـعلّة علّة».

و أمّا الّذی یرجعُ الی مادّة القیاس[2] مشتملاً علی مقدّماتٍ، لو وضعت عـلی هـیئة قیاس، خرجت عن أن تکون مسلّمة. و الیه أشار بـقوله: أو لا یکـون قـیاساً بـحسب مادّته»، الی قوله: «ان کان قیاساً فی صورتِهِ» و مثاله ان یقال: کُلّ انسان ناطق من حیثُ هو ناطق و لا شیء من النّاطق من حیث هو ناطق بحیوان، و ذلک لانّ القیاس انّما ینعقد

---

۱ – قوله: «و الثّانی هو وضع ما لیس بعلة علة» کقولنا: کلّما کان الاربعةُ موجودة، کانت الثّلاثة موجودة و کلّما کانت الثّلاثة موجودة، فهی فردٌ، فکلّما کانت الاربعة موجودة، فهی فردٌ و هی غیر النّتیجة، اذا النّتیجة کلّما کانت الاربعة موجودة، فالثّلاثة فردٌ، لانّ الضّمیر فی الکُبری راجع الی الثلاثة، م.

۲ – قوله: «و امّا الّذی یرجعُ الی مادة القیاس»، لا خفاء فی أنّ الغلط، بحسب المـادّة یکـون جمیعُ مقدّمات القیاس أو بعضها کاذباً، لکن اعتبر الشیخ فیه أمرین، أن یکون المقدّمات بحیث اذا اعتبرت علی الوجه الواجب اختلّ الصّورة، و أن یکون بحیث اذا وضعت علی هیئة قیاس لم یکن مسلّمة. و الامرُ الاوّل، مستدرکٌ لعدم توقّف اختلال المادّة علیه، فانّ قولنا: کُلّ انسـان حیوان و کل حیوان حجر، مختلٌ بحسب المادة و ان اخذ بحسب الواجب، بان یقال: و لا شیء من الحیوان بحجر، لم یختلّ صورته، م.

بحسب الصورة من هذه الحدود، امّا مع اثبات القيد الّذى هو قولنا من حيث هو ناطق فى المقدّمتين جميعاً، أو مع حذفِهِ منهما جمعياً، لكن اثباته فيهما يقتضى كذب الصّغرى و حذفه منهما، يقتضى كذبَ الكبرى، و ان حذف عن الصّغرى و اثبت فى الكُبرى، ليكونا صادقين، اختلفت صورة القياس، فلم يكن الأوسط مشتركاً فـالقياس المُـنعقد مـنهما بحسب الصّورة، لا يكون قياساً واجب القبول، بحسب المادّة و لهذا كان السّبب فى هذا القسم من جهة المادة.

قوله : «و قد عرفت الفرق بينهما»،
اى: بين هذين القياسين المذكورين.[1]

قوله : «و وضع ما ليس بعلّةٍ علّة، من هذا القبيل و المُصادرة على المطلوب الأوّل من هذا القبيل»

أى: ممّا يقع الغلط فيه من جهة التأليف لا من جهة المادّة، ثمّ أخذ فى بيان المُصادرة على المطلوب الاوّل، بقوله: «و ذلک اذا کـان حـدّا مـن حـدود القـياس»، الى قـوله: «فالواجبُ أن يكونا مختلفى المعانى»، فالمُصادرة على المطلوب، انّـما يشـتمل عـلى حدّين مُترادفين ـ كما مرّ ـ و يلزمُ منه أن احدى المقدّمتين خاليةٌ عن الوضع و الحمل و هى الّتى يتحّدُ حدّاها.

و الثانيةُ، هى النّتيجة، مثالُهُ: كلّ انسان بشر و كلّ بشرٍ ناطق، فكُلّ انسان ناطق و ما يقع فى قياس واحد، هكذا يكون ظاهراً غير ملتبس، و الخفى منها هو الّذينِ يقع فى أقيسة مركبّة يقتضى تباعد النّتيجة و المقدّمة المتّحدة بها.

و الفاضل الشارح، ذهب الى أن وضع ما ليس بعلّةٍ علّة، و المُصادرة على الامـطلوب الاوّل من الاغلاط الّتى تتعلّق بالمادّة. و ليس كذلک، فان يتألّف مع النّتيجة امّا من حدود

---

١ ـ قوله: «و قد عرفت الفرق بينهما اى بين هذين القياسين المذكورين»، ففى المثال المذكور، ان ثبت فى المقدّميتن او حذف منها كان قياساً منعقداً، بحسب الصّورة لكنّه ليس بواجب القبول، ففرق بين القياسين أى القياس المنعقد بحسب الصّورة و القياس المنعقد الواجب القبول، م.

اکثر مما یجبُ و هو وضعُ ما لیس بعلةٍ علّة، او من حدودٍ اقلّ ممّا یجب و هو المُصاردة علی المطلوب، فالخللُ فیها راجع الی الصّورة دون المادّة و لذلک جعلا من مباحث کتاب القیاس فهذه هی اسباب الاغلاط المُتعلّقة بالتألیف القیاسیّ.

و قد ظهر أنهّا اربعةٌ اثنان منها مُتعلّقان بنفس القیاس و هما اختلال الصّورة المادّة و یشترکان فی أنّ الخلل فیهما سوءُ التّألیف، و اثنان مُتعلّقان بحال القیاس و النّتیجة معاً و هما وضع ما لیس بعلّة علة و المُصادرة علی المطلوب، فاذن جمیع ما یتعلّق بالتّألیف القیاسّ ثلاثة أشیاء.

و الی ذلک اشار الشیخ بقوله: «فاذا روعی بالقیاس صورته، ثمّ ما اشرنا الیه من احوال مادّته لم یقع خطأ من قبل الجهل بالتألیف و من وضع ما لیس بعلةٍ علّة و من المُصادرة علی المطلوب الاوّل».

قوله : «هذا. و امّا ان لا یکون الغلط فی کون القیاس قیاساً واجب القبول و لکن بسبب فی المقدّمات مقدّمة فانّه یقع الغلط بسبب الاشتراک فی مفهوم الالفاظ علی بساطتها او علی ترکیبها علی ما قد علمت و من جملتها مثل ما قد یقع بسب الانتقال من لفظ الجمع الی لفظِ کُلّ واحدٍ و بالعکس فیجعل ما یکون لکُلّ واحد کائناً للکُلّ و ما یجعل للکُلّ کائناً لکلّ واحد، و لا شک فی انّ بین الکُلّ و بین کُلّ واحد من الاجزاء فرقاً، و رذبماکان الانتقال علی سبیل تفریق اللّفظ بان یکون اذا اجتمع صادقاً فیُظنّ انّه اذا افترق کان صادقاً مثل من یظنّ انّه اذا صحّ ان یقول، کان امرؤ القیس شاعراً، صحّ انّ امرؤ القیس، کان مفرداً و ان امرؤ القیس المیّت، شاعرٌ مفردٌ، فیحکم بان المیّت و رُبماکان الانتقال علی العکس من هذا و هو انّه اذا صحّ انّ امرؤ القیس شاعر و انّه جیّدٌ یصحُّ علی الاطلاق.

و کیف شئت انّه شاعرٌ جیّدٌ، ای فی غیر الشّاعریّة و هذا ایضاً یُناسب ما یکون الغلط فیه بسبب المعنی من وجه و لکن بشرکة من اللفظ و هذه مغالطات مناسبة اللفظ».

اقول: لمّا فرغ من بیان القسم الاوّل، و هو ان یکون سبب الغلط راجعاً الی التّألیف، ختمه بقوله :«هذا»، ای: هذا قسمٌ. و بدأ بالقسم الثّانی بقوله: «و امّا ان لا یکون الغلط»، فلفظة «امّا هذه» اختُ الّتی فی اول الفصل، فی قوله: الغلطُ قد یقع امّا لسبب فی القیاس و

هذا القسم و ان یکون الغلط بسبب فی المقدّمات افراداً او فی اجزائها الّتی هی الحدود، و ینقسمُ الی ما یکون السّبب لفظیاً و الی ما یکون معنویّاً و بدء بالقسم الاوّل و هو علی ما ذکرنا، ینحصر فی ستّة اقسامٍ، لانّ الغلطَ امّا یکون لاشتراک فی جوهر الّلفظ المفرد، او فی هیئتة فی نفسه، او فیه هیئتة اللاحقة به من خارج، او فی التّرکیب المُحتمل لمعنین، او فی وجود التّرکیب و عدمِهِ.

فیظنّ انّ المُرکّب غیرُ مرکّب او غیر المرکّب مرکبٌ. فاشار الی القسم الاوّل و الرّابع و هو الاشتراک فی اللفظ المُفرد و المُرکّب بقوله: «فانّه یقع الغلط بسبب اشتراک فی مفهوم الالفاظ عی بساطتها او علی ترکیبها علی ما علمت»، ای: فی النّهج السادس.

و اورَدَ لذلک مثالاً و هو انتقال الذّهن من احد معنیی لفظ «کُلّ» حالتی الاطلاق علی الجمیع و کُلّ واحد الی الآخر و و قوله: «و من جملتها، مثل ما یقع بسبب الانتقال»، الی قوله: «و لا شکل فی انّ بین الکُلّ و بینَ کُلّ واحدٍ من الاجزاء فرقاً» و هذا المثال هو الاشتراک فی الّلفظ المُفرد و انّما خصّه بالایراد لانّه موضعٌ یلتبس علی بعض اهل النّظر و سنحتاجُ الیه فی النّمط الخامس، و الفرقُ انّ الکُلّ، یشمل الآحاد معاً و کُلّ واحد[1] یأخذ الواحد فالواحد، علی سبیل البدل بشرطین:

احدهما ان لا یکونَ مع المأخوذ غیره،

و الثّانی ان لا یبقی واحدٌ غیرُ مأخوذ.

و اشار بقوله: «و رُبماکان الانتقال علی سبیلٍ تفریق الّلفظ بان یکون اذا اجتمع صادقاً فیظنّ انّه اذا افترق». و فی بعض النّسخ: کیفَ فرّق کان صادقاً الی قوله: «و انّها فردٌ» الی القسم الخامس.

و اورد له مثالین، احدهما انّا اذا قلنا :انّ امرؤ القیس، کان شاعراً، و صحّ، فیظنّ انّه یصحّ قولنا: امرؤ القیس کان. و قولنا امرؤ القیس شاعر و ذلک لانّ المحمول فی الاوّل، هو قولنا: کان شاعراً، علی سبیل الاجتماع، فیظنّ انه یصحّ حمل کُلّ واحد من لفظة «کان» و «شاعراً» علیه، علی سبیل الانفراد.

---

۱ - قوله: «کُلّ واحد»، عطفٌ علی قوله: «انّ الکُلّ» یعنی: انّ الکُلّ یشمل الآحاد معاً و کُلّ واحدٍ یشمُلُ الآحادلا معاً بل یأخذ الواحد، فالواحد، م.

و انّما يصحّ الاوّل، لانّ لفظة «كان» فيها ناقصةٌ، هى جُزءُ المحمول و المجموع قضيةٌ دالّةٌ على كونِهِ فى الزّمان الماضى شاعراً، و لا يصحّ الثّانى، لانّ افراد لفظة «كان» يدُلّ على انّها اُخذَت تامّة و هى المحمول نفسه، فكأنّه يقول: حصل امرؤ القيس[1] و لا يصحُّ الثّالث، لانّ حذف لفظة «كان»، يدُلّ على انّها اخذت رابطة، لا دلالةً لها الّا على الارتباط المحض و المحمول هو الشّاعر، و حينئذٍ الفرقُ بين قولنا: كان شاعراً و بين قولنا: هو شاعر[2]، على هذا التّقدير و يلزم منهُ حمل الشّاعر على امرؤ القيس الّذى ليس بموجود الآن، لانّ الميّت لا يوجدُ اصلاً فضلاً عن ان يوجد شاعراً.

و المثال الثّانى، انّا اذا قُلنا: الخمسةُ زوج و فرد، صحّ، فيظنّ انّه يصحّ قولنا: الخمسةُ زوجٌ، الخمسةُ فردٌ، على قياس انّا اذا قُلنا: العسل حلوٌ و اصفر، و صحّ، فيصحّ قولنا: العسلُ حلوٌ، العسلُ اصفرٌ.

و اشار بقوله: «و رُبماكان الانتقال على العكس من هذا»، الى القسم السادس و يمثل بان يظن انّه اذا قلنا: انّ امرؤ القيس، شاعرٌ جيّدٌ و صحّ على تقدير كونهما وصفين متبائنين، صحّ ايضاً على تقدير كونهما معاً وصفاً واحداً، ثمّ قال: «هذا ايضاً يُناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه».

و ذلک الوجهُ، هو اغفال توابع الحمل، الّذى يجيءُ ذكره فى الاغلاط المعيّنة، فان الجيّد المطلق، اذا حمل بدل الجيّد فى الشّاعر، فقد اغفل ما يتبع المحمول و كان كحمل الموجود المطلق، بدل الموجود بالقوّة، فى المثال المذكور، لكنّة يكون هيهُنا بشركة اللفظ

---

۱ – قوله: «كأنّه يقول: حصل امرؤ القيس» و فيه نظرٌ، لانّ قولنا: حصل دالٌ على الحصول فى الزّمان الماضى، فيصدق قطعاً، م.

۲ – قوله: «و حينئذٍ لا فرق بين قولنا كان شاعراً و بين قولنا هو شاعر»، فان كان اذا كانت رابطة لم يكن معناة الّا النّسبة الحكميّة و لم يدُلُّ على الزّمان الماضى، فلا يكون ناقصة، و اذا كانت ناقصةً، دلّت على الزّمان و حينئذٍ تكون جزئاً من المحمول، كما فى الاوّل، و اعلم انّه يكفى فى بيان كذب قوله: امرؤ القيس شاعرٌ، انّه حمل الشّاعر على امرؤالقيس، الذّى ليس بموجود، الّا فيكون كاذباً، فقوله «لانّ» حذف كلمة «كان» الى قوله: على هذا التّقدير، لا مدخل له فى ذلک البيان و لا فائدة فيه، م.

و ذلک لانّ الغلط انّما حدث من قولنا: هو شاعرٌ جیدٌ و لیس من شرط توابع الحمل، ان یحدث من ترکیب لفظی مقدّمة.

قوله: «و هذِهِ مغالطات مناسبةٌ للفظ»، اشارةٌ الی الاقسام المذکورة، الّا انّه لم یذکر من السّتة الّا اربعة و سنُشیرُ الی الثّانی و الثّالث الباقین منها.

قوله: «و قد یقعُ الغلط بسبب المعنی الصّرف، مثل ما یقع بسببِ ایهام العکس، و بسبب اخذ ما بالعرض، مکان ما بالذّات، و باخذ اللاحق للشّیء مکان الشّیء، و بأخذ ما بالقوّة مکان ما بالفعل، و باغفال توابع الحمل المذکور، و قد عرفت ذلک».

اقول: یُرید به، القسم الثانی، من الاغلاط المُتعلّقلة بافراد المُقدّمات و هو الّذی یکون السّبب معنویّاً.

قوله: «و قد یقع الغلط بسبب المعنی»، عطفٌ علی قوله: «فانّه یقعُ الغلط بسبب اشتراک فی مفهوم الالفاظ».

و اعلم انّ الاغلاط المعنویّة، لا یتصوّر ان یقع فی الحدود الّتی هی المُفردات ـ کما مرّ فی صدر الکتاب ـ فاذن، هی انّما تقع فی التّألیف، و التّألیف یکون امّا فی القضایا انفسها، او یکون بین القضایا.

و الّذی بین القضایا، فهو امّا قیاسیٌّ و امّا غیرُ قیاسیٍ، و الواقعة فی التّألیف القیاسیّ، قد مرّ ذکرها، امّا الّتی تقع فی القضایا أنفسها و هی المُتعلّقة بالمقدّمات، فهی الّتی یُرید ان یذکر هیهُنا و هی ثلاثة لا غیر، لأنّ التألیف، یقعُ امّا بین جزئین یستحقّ أحدُهُما لان یحکم علیه و الآخر لان یحکم به، و امّا بین جزئین لا یستحقّان لذلک، و الغلطُ فی الأوّل، لا یتصوّر الّا ان یکون التّرتیب غیرُ صحیحٍ، بان جعل المحکوم علیه محکوماً به و المحکوم به، محکوماً علیه و السّبب فی ذلک، ایهام العکس.

و امّا الثّانی، فلا یخلو امّا ان یکون المأخوذُ فیها بدل من یستحقّ، لان یکون جزئاً من القضیّة شیئاً من معروضاته أو عوارضه، أو لا یکون کذلک، بل شیئاً مشابها له، أو علی وجهٍ آخر غیر الوجه الّذی یجب. و الأوّلُ هو أخذ ما بالعرض، مکان ما بالذّات و ذلک لأنّ الحکم یتعلّق بالذّات، بما یستحقّ لأن یکون جزئاً من القضیّة و بالعرض لمعروضاته و عوارضه و الثانی هو سوءُ اعتبار الحمل، فانّ الحمل، لا یکون فیها کما ینبغی مطلقاً.

و قد بقى من اسباب الغلط، قسمٌ واحدٌ و هو الوقاع بين قضاياً، لا يتألّف منها قياس و هو المسّى بجمع المسائل، فى مسئلة واحدة[1] و لم يذكره الشيخ، لأنّه غيرُ متعلّقٍ بالقياس.

و نعود الى الشّرح، فنقول: قد ذَكرَ الشيخ فى الغلط المعنوى الصّرف، خسمة اشـياء: ايهامُ العكس، و أخذ ما بالعرض مكان ما بالذّات ـ و هُما القسمان المذكوران من الثّلاثة ـ و الثّالث أخذ اللاحق للشىء مكانه و هو من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذّات ـ كما مرّ فى النّهج السادس ـ و الرّابعُ اخذ ما بالقوّة، مكان ما بالفعل و عكسه يجرى مجراه، و الخامس اغفال توابع الحمل و هى الامور المتعلّقة بالمحمول ـ كما مرّ ـ و بالرابطة و الجهة و السّور و غير ذلك، ممّا يغيّر احوال الحكم فى القضيّة و هذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل، و انّما أوردهُ الشيخ هكذا لأنّه فى هذا المختصر، لم يتعرّض لبيان الحصر على ما فى سائر كُتبه.

قوله : «فتجد اسباب المغالطات منحصرةٌ فى اشتراك اللفظ، مفرداً كان أو مركّباً فى جوهرِه، و هيئته، و تصريفه، و فى تفصيل المركّب و تركيب المفصّل، و من جهة المعنى فى ايهام العكس، و أخذ ما بالعرض، مكان ما بالذّات، و أخذ اللاحق للشّىء، و اغفال توابع الحمل و وضع ما ليس بعلّةٍ علّة، و المُصادرة على المطلوب الأوّل، و تحريفِ القياس و هو الجهل بقياسيستّهِ».

اقـول: لمّا ذكر أسباب الغلط، عاد الى عدّها، ليسهل الضّبط. فأشار هيهُنا الى القسم الثّانى من اللفظيّة الّتى لم يذكرها فيما مضى، بقوله: «أو هيئته و تصريفه» و لم يذكر فى المعنويّة قسماً ممّا ذكره فيما مرّ، و هو أخذ ما بالقوّة، مكان ما بالفعل و ذلك ايضاً ممّا

---

۱ – قوله: «و هو المسّى بجمع المسائل فى مسئلة واحدة»، كقولنا: الانسان وحده ضحّاک و كُلّ ضحّاكٍ وحده حيوانٌ، فقولان: الانسان وحده ضحّاک قضيّتان: الانسان ضحّاک و ليس غيره ضحّاكاً، و انّما ليذكره الشيخ لا لانّه غير متعلّق بالقياس، بل لانّه دخل تحت فساد الصّورة، اذ الغلط انّما نشأ من القضيّة الثّانية و هو قولنا: ليس غير الانسان ضحّاكاً، لانّها مع الكُبرى ليس على تأليف منتج. و ليكن هذا، آخرُ ما اردنا ايرادهُ فى قسم المنطق من هذا الكتاب و اللّه الموفق للصّواب، الحمدلله تعالى، م.

يدُلُّ على أنّه لا يتعرّض لبيان الحصر.

قوله : «و ان شئت فادخل الإِعراب و البناء و اشتباه الشّكل و الاعجام فی باب المُغالطات اللّفظية و من التفت لفت المعنی و هجر ما يخيّل اللفظ، ثمّ راعی أجزاء القياس معانی لا الفاظا و راعاها بتوابعها و لم يخلّ بها فيما يتكرّر فی المُقدّمتين او يتكرّر فی المُقدّمتين و النّتيجة، و راعی شكل القياس فيه و علم أصناف القضايا، الّتی عدّدناها ثمّ عرض ذلک على نفسهِ عرض المحاسب ما يعقده على نفسه معاوداً او مُراجعا فغلط، فهو اهلٌ، لان يهجر الحكمة و تعلّمها فكلّ مسيّر لما خلق له تعالی»[1].

اقول: التفت لفته، ای: نظر اليه.

يُريد انّ من عرف الاصول المذكورة و حكمها، امن من الغلط. فانّ سبب الغلط بالاجمال، هو اهمال بعضُ شرايط الصحّة و وزان بين شرايط الصحّة و أسباب الغلط بقولٍ ملخّص. و هو انّه اذا ا لاخط المعنی، و هجر ما يخيّله اللفظ، أی الالفاظ الذّهنيّة و ما ترشّح من أحوالها فی الخيال، و بالجملة: اذا تُرک اعتبار الّلفظ و وجود المعنی عن الشوائب اللفظيّة، امن من الاغلاط اللّفظيّة.

و اذا راعی اجزاءُ القياس مفصّلة بتوابعها، امن من الاغلاط المتعلّقة بالمقدّمات، و اذا لم يخلّ بتكرار الحدود فی المُقدّمتين و النّتيجة، امن من وضع ما ليس بعلّةٍ علّة، و من المُصادرة على المطلوب.

و اذا راعی شرائط القياس، امن من الغلط المتعلّق بصورتِهِ، و اذا عرف أن المُقدّمات من ایّ الأصناف المذكورة فی النّهج السادس و راعی شرائطها، امن من الغلط المتعلّق بمادّته. ثمّ انّ من غلط بعد رعاية هذه الشّروط و تكرار المعاودة الى تفقّد كُلّ واحدٍ منها، فهو ليس بمستعدٍّ لادراک العلوم النّظريّة و لعلمها.

والله اعلم بالصّواب و اليه المرجع و المئاب.

انتهی القول فی المنطق، بعون الله و توفيقه.

و انتهی التصحيح / فی ذیالحجةّ ۱۴۲۵ / كريم فيضی.

---

۱ - «بحار الانوار» ج ۶۷ / ۷۱۹ به نقل از: «اسرار الحكم فی المفتتح و المختتم» / ۶۲۸.

اعـــــلام

اشخاص

امکنه

کتابها

اشخاص

امکنه

کتب